ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

1

Juan David García Bacca

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

(Diez conferencias)
1955

ANTHROPOS

Antropología filosófica contemporánea / Juan David García Bacca. — [2.ª reimpresión]. — Rubí (Barcelona) — Anthropos, 1997
188 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 1)

ISBN 84-85887-07-7

1. Antropología filosófica 2. Ciencia - Filosofía I. Título II. Colección
1García Bacca, Juan David

Primera edición: 1982
Primera reimpresión: 1987
Segunda reimpresión: 1997

Edita: Anthropos Editorial
ISBN: 84-85887-07-7
Depósito legal: B. 5.341-1997
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

DEDICO
esta edición de mi obra
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA
a
FAUSTINO CORDÓN
por su fil-antropía
filosófica, científica y técnica;
y se la dedica
el amigo y colega
Juan David García Bacca

ADVERTENCIA

Cuesta reconocer la propia voz, al escucharla por vez primera reproducida con mecánica fidelidad por ciertos aparatos, ya corrientes. Es que oímos, normalmente, nuestra voz tal como nos suena por dentro, y el aparato nos la da tal cual la oyen los otros —sin las resonancias internas, criterios seguros y personales de recognoscibilidad.

Aquí va, y dejo que salga al mundo, un cursillo de *Antropología filosófica* «oído» por los demás —por un auditorio culto, benévolo y atento. Y al leerlo, confieso sin disimulos, me cuesta un poquito reconocer que transcriba lo que yo oía por dentro al «hablarlo». Le faltan «mis» resonancias. Pero, por eso mismo, tanto más fiel documento es de lo que realmente, para los otros, «dije». Y lo dicho, dicho está —y aquí queda.

Por otra parte, un poco complementaria de la precedente, me complace notar, o creo advertir, que «hablo» de una manera y «escribo» de otra —aunque alguna vez, rara, hable repitiendo o recitando lo previamente escrito—, véase o no el papel al decirlo.

En lo escrito —haya sido o no «recitado»—, no se echa de ver esa distinción entre «oído por dentro» y «oído por fuera». Lo escrito —objeto o no de un recital pasado o fu-

turo—, está muy indirecta y remotamente dirigido a alguien —o dedicado a «cualquiera», que es lo mismo. Lo «hablado», si por azar acontece imprimirlo, guarda indelebles huellas de que lo dijo alguien, y lo dijo a un «auditorio»; a personas vivientes, presentes, designables, casi reseñables por sus nombres, que vinieron a oírle «hablar», y no a oírle «recitar» una pieza compuesta lejos de ellos, sin ellos, y posteriormente «dedicada», un poco como los ejemplares de una obra, a ellos, a los lectores.

Estas conferencias surgieron —enteramente en cuanto a su forma, bastante en cuanto al fondo—, al «hablarlas» a un determinado auditorio que acudió no a oír un «recital», sino una «charla», que sabían dedicada a ellos —justa, precisa, personalmente.

Van, pues, aquí casi tal cual se «hablaron»; y su autor aparece aquí como «habla», no cual puede y suele «escribir».

JUAN D. GARCÍA BACCA
Caracas, 4 de febrero de 1957

I

PLAN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

Señoras y señores:

Voy a enmarcar la conferencia de hoy en un delicioso mito que Platón nos ha conservado en el diálogo Protágoras, atribuyéndolo al sofista del mismo nombre. Puesto que se trata de un mito, permitidme que diga para comenzar la frase clásica que, según Cervantes, se empleaba al comenzar a contar cualquier conseja. Dice así: *Érase que se era, el bien que viniere para todos sea y el mal para quien lo fuere a buscar*. Este es el comienzo, dice Sancho Panza, de toda conseja clásica. Y va a ser también el comienzo que le dé a la repetición, un tanto condensada, por tanto privada de toda malicia y aliciente literario platónico, del mito de Protágoras.

* * *

Érase un tiempo en que en el universo no había más que dioses, pero no existía todavía ninguna de las razas de los mortales. Cuando el Hado dispuso que vinieran al ser y a la realidad todas las razas mortales, comenzaron los dioses a

fabricarlas en las entrañas de la tierra, con tierra y con fuego y todo lo que puede sacarse por composición de tierra y de fuego.

Cuando llegó el tiempo de sacar todo a la luz del universo, encomendaron los dioses a dos diosecillos: Prometeo y Epimeteo, que distribuyeran entre semejantes cosas de barro y de fuego las diversas cualidades que habían de hacer posible su existencia real en este mundo. De los dos dioses designados, Epimeteo se encargó de repartir las diversas dotes entre los diversos seres. Prometeo guardó para sí mismo la revisión y la aprobación final.

Comenzó, pues, Epimeteo a repartir; algunos de los animales, dice Platón, citando a Protágoras, recibieron de sus manos gran magnitud, pero poca velocidad; mientras que los pequeños en estatura y en tamaño recibieron para defensa suya una gran velocidad, que compensara de alguna manera la deficiencia del tamaño.

A los que habían de vivir largo tiempo, les dio una fecundidad limitada, para que no se multiplicaran en demasía, mientras que los que tenían reservado y señalado un pequeño tiempo para vivir, recibieron gran progenie, una inmensa fecundidad. De esa especie de almacén de dotes, repartió a unos Epimeteo, dice Platón, maravillosas pieles, que los defendieran en invierno; a otros les regaló uñas, garras, colmillos, para que se defendieran. Pero de tanto repartir, resultó que, cuando Epimeteo llegó al hombre, había distribuido ya todo. No quedaban vestidos naturales con que el hombre se defendiera, maravillosas pieles que nacieran con él, como los animales polares; había repartido ya toda la ligereza en los ciervos; había regalado las dotes de las uñas y de las garras como defensa natural; y se encontró que al tener que dotar al hombre, había despilfarrado íntegramente la provisión de dotes y se encontró sin saber qué hacer. El hombre estaba desnudo, descalzo y desarmado. Urgía el plazo, continúa diciendo Platón, en que el hombre tenía que salir a la luz del mundo; en que los dioses, Júpiter y compañía, tenían que venir a revisar la obra que habían encomendado a Epimeteo y a Prometeo.

En estos apuros se presentó Prometeo, y viendo que estaba el hombre descalzo, desnudo y desarmado, que no había ya en reserva ninguna dote que poderle otorgar, le acudió por remedio robarla a los dioses.

Cuenta la fábula que Prometeo fue a robar, a Minerva y a Vulcano, la sabiduría, la técnica y el fuego; con esos dones robados vino a enriquecer al hombre desarmado, desnudo y descalzo, dotándonos de ciencia, de técnica y de fuego, con los que pudiéramos suplir todas las desventajas de nuestra posición, de haber quedado pobres por haber repartido Epimeteo, con poco talento, entre los demás animales, toda la provisión de dotes. Esas dotes: la ciencia, la técnica y el fuego, las repartió entre los mortales a costa de los dioses. Pero Júpiter no se dio por demasiado agraviado, y permitió que lo que había sido latrocinio de Prometeo quedara en adelante como posesión natural, intrínseca y permanente de los hombres.

Mas con semejantes dotes, continúa diciendo Platón, no era posible que el hombre llevara una vida política normal; porque apenas se encontraban unos cuantos empezaban a pelear entre sí; carecían de virtudes políticas, y de todas ellas en conjunto, porque las virtudes políticas por excelencia: la prudencia, la justicia, el temor a los dioses, no eran virtudes que tuvieran como peculio propio ni Minerva, ni Vulcano; las tenía muy bien guardadas Júpiter, nada menos que el Padre de los hombres y de los dioses; y dice el mito que no había manera de robárselas, ni siquiera disponiendo de la sutileza de un ladrón en grande, del dios Prometeo.

Viendo Júpiter que tanto la sabiduría como la técnica y el fuego no servían más que para destruirse los hombres unos a otros, compadecido, envió al dios Mercurio, el mensajero por excelencia, a que viniera a regalarnos un segundo tipo de dones, absolutamente gratuitos y benévolos: las virtudes políticas, que son, para Platón, tres fundamentalmente: primera, la reverencia para con los dioses, la piedad hacia los dioses; segunda, la justicia; en tercer lugar, el pundonor o la vergüenza.

Pero cuando se trató de repartir semejantes dotes, preguntó Mercurio a Júpiter cómo las distribuiría; ¿las distribuiré, le dijo, como las demás dotes, que basta que las tenga uno para que sirvan para muchos?; como basta que haya un médico para muchos enfermos, o un zapatero para toda una colonia o todo un barrio de la ciudad. Júpiter le respondió: la virtud política tiene que ser distribuida a todos y por igual; no basta que haya uno que la practique por todos; no basta con que alguien practique la justicia, y que todos los demás nos fiemos de él, como todos confiamos en nuestros zapateros o médicos. Todos tienen que participar, según el don de Júpiter, de las virtudes políticas fundamentales.

Este es el mito platónico, despojado de belleza literaria.

Lo traigo por base de una comparación, respecto del hombre moderno, y de cómo estamos constituidos en la moderna y actual sociedad.

El hombre moderno, y aquí entramos todos nosotros, no cree en el fondo que los dioses nos hayan formado del barro de la tierra, de barro y de fuego. *Creemos ser todos nosotros un producto natural*, hecho de elementos naturales; por una evolución absolutamente natural y espontánea. De modo que ese primer componente platónico del hombre: ser don de los dioses, fabricado directamente por sus manos, moldeado por ellas, no es sentimiento que auténtica y perfectamente sintamos los modernos, precisamente por serlo.

Primera distinción.

Segunda: Prometeo y Epimeteo, encargados de distribuir entre los hombres las dotes naturales, por falta de entendimiento y de previsión de Epimeteo, Prometeo, con falta de escrúpulos, no tuvo más remedio que robar algo a los dioses y hacernos un segundo don. Toda dote natural será un don robado a los dioses; son dones de los dioses, condescendientemente cedidos, la ciencia, la técnica, el fuego.

Pero ¿cómo eran ciencia, técnica y fuego, en los tiempos en que el hombre los vivía como don de los dioses? La *ciencia* para el griego, para el griego hombre viejo y natural, era simplemente contemplación de lo que está patente y

manifiesto. Que eso significa la palabra *sabiduría* en griego; lo patente y puesto delante de los ojos. La ciencia era para ellos *contemplación de las causas*, que uno no es, que uno no debe tocar, simplemente contentarse con los efectos que buenamente produzcan. La sabiduría exigía de ellos una especie de *respeto íntegro* al universo, puesto que, si es don de los dioses, la manera fundamental y más natural de comportamiento es reverencia; no tocarlo, no usarlo, sino en la medida que se le ha dado, en que se le ha comunicado.

La *técnica* para el griego era una técnica completamente elemental; diríamos todavía mejor, una técnica que era continuación de las manos y órganos del hombre. No había en aquellos tiempos, no por falta de entendimiento, sino por plan vital, la inmensa maquinaria moderna, de la que el obrero es un simple apéndice. En aquellos tiempos la técnica era continuación de las manos; la palanca más o menos grande, continuación de los brazos, continuación de las piernas; rodillo para empujar suavemente las cosas, rueda, que no es más que una moderna prolongación del aparato locomotor del hombre.

El hombre tenía aún la técnica a su servicio, como órgano externo, de sus propios órganos naturales.

Y como elemento por el que domina, el fuego natural, sacado por frotamiento o por choque. Pero entre nosotros, que no creemos hayamos recibido el ser de los dioses, que no creemos tampoco que las dotes naturales: la ciencia, la técnica, el fuego, sean regalo de Dios, sino cosa que hemos inventado nosotros y la hacemos nosotros, el carácter de nuestra ciencia no es el de contemplación, mucho menos el de respeto por las causas naturales.

La ciencia matemática nuestra nos permite transformar el universo; hacer de él lo que queramos, sin ningún respeto a las causas naturales, inventando otras nuevas; nuestra técnica no se limita a ser una continuación, más o menos espontánea e inmediata, de nuestras manos, piernas y ojos. Es una inmensa maquinaria que trabaja en serie, con inmensa complejidad de aparatos; en que los hombres par-

ticulares más bien parecen apéndice insignificante que no creadores de semejante universo.

Como fuente de energía empleaban los griegos el fuego para domar los metales; o el aire natural, dones de Prometeo o de Eolo; nosotros, carbón, petróleo, energía atómica; mas no los vivimos como don recibido de los dioses.

Eso de energía atómica ha salido de la cabeza de Einstein, o de un conjunto de técnicos. No creemos que la técnica moderna nos la hayan regalado ni Prometeo ni Epimeteo, ni dios ninguno; y nuestra ciencia la hemos conquistado con gran trabajo, con gran gasto de nuestro cerebro.

Hemos perdido un segundo componente. Nuestro ser ya no es notado como don de los dioses; nuestras dotes, resumidas en ciencias, técnica y energía, tampoco las notamos, ni las vivimos como don recibido de los dioses. El hombre está atenido a sí mismo; es un producto natural, ha tomado en sí mismo y sobre sí su responsabilidad.

Pero, como decía el mito platónico, a pesar de disponer el hombre, por don de los dioses, de la técnica, del fuego, no podía llevar vida social, vida colectiva organizada; se destruían mutuamente; por eso Júpiter, compadecido, nos regaló espontáneamente —no había modo de robárselo—, todo el coro de las virtudes políticas: el respeto por los dioses, la religión; la justicia, segunda virtud; y el pundonor, decoro o la vergüenza, como tercera virtud política, sobre que asentar la vida social.

¿Podemos afirmar que el hombre moderno tenga la *impresión* de que semejantes virtudes supremas, que tenían que ser en aquellos tiempos regalo de los dioses, crea que está todavía recibiéndolas de ellos?, ¿que tengan todavía carácter de don la religión, la justicia, el pundonor o la vergüenza, el decoro personal?

Y segunda pregunta: Cuando Mercurio pregunta a Júpiter ¿cómo repartirá semejantes dotes sociales? Responde en términos nuestros, no de Platón ni de Protágoras, que en forma absolutamente democrática; todos tienen que tener religión; todos tienen que tener pundonor o vergüenza. Cada uno tiene que ser él mismo personalmente justo. No

es menester para una vida social, que todos sean zapateros, que todos sean industriales, que todos sean marinos; basta uno para muchos. Una distribución aristocrática, frente a una distribución democrática.

¿Hemos conservado semejante tipo de distribución clásica entre los griegos, en el modo moderno de vivirla? Dejo la pregunta por un momento planteada y vuelvo un poquito atrás, a la segunda parte, para que con la comparación resalte todavía mucho más la diferencia entre el hombre viejo que dejó de ser, y el hombre, que somos nosotros los modernos, sin podernos cambiar de lugar histórico.

Con las virtudes o dones que Prometeo robó a los dioses, no solamente nos dieron ellos la ciencia y una técnica moderada; y como energía para utilizarla, el fuego; sino que nos permitieron, dice Protágoras, inventar el lenguaje, inventar las casas, inventar el culto a los dioses.

Pero con aquellos métodos primitivos, con una ciencia simplemente contemplativa, con una técnica que era tan solo derivación y ampliación de los órganos del hombre, y con una energía tan modesta como el fuego, que se podía producir por choque o simplemente por frotamiento, ¿qué tipo de religión, de culto, podía surgir, qué tipo de casas, qué tipo de lenguaje? En aquellos tiempos el tipo de habitación humana no era ningún rascacielos; no se parecía a ninguno de la Avenida Bolívar; era una simple casa, casi continuación del cuerpo del hombre, con su pequeño patio interior, con su fuente, probablemente con sus naranjos.

Tenía que sentirse el hombre perfectamente en semejante ambiente, tan suyo. Mientras que, cuando nos creemos no haber recibido de los dioses, que no es don de ellos la habitación, sino que la hemos construido con una ciencia nuestra a base de matemáticas, o una técnica maravillosa; y por medio de energías que van hasta la energía atómica, hemos construido, no una casa, que sea lugar naturalmente habitable por el hombre, sino rascacielos inmensos, prodigio de la arquitectura moderna, ¿está el hombre como en su casa?, y ¿no más bien como vulgar abeja en su colmena, o tal vez como una hormiga en su hormiguero?

No puede el hombre creer impunemente que no ha recibido, como don de los dioses, el de edificar casas, sin tener que agradecer nada a nadie. Cuando construir casas es un don de los dioses, todo don, por definición, no puede ser ampliado si no es por robo; pero cuando uno cree que lo que tiene lo puede desarrollar por fuerza propia no está atenido a límite ninguno; nuestra técnica puede crecer indefinidamente.

Cuando la técnica de los griegos estaba sencillamente atenida como a fuente de energía al fuego, era bien limitado el ámbito de su influjo.

Mas si se va disponiendo de una serie de crecientes fuentes de energía que a lo mejor se aproxima, cual a límite supremo, a la energía atómica, no hay límite para el hombre. Vamos apuntando hacia la infinidad. Efecto de haber cambiado el plan de vivirnos y vivir todos como don de los dioses, a vivirlo todo cual invento y conquista nuestros.

Ha asumido el hombre sobre sí mismo su propia responsabilidad. Creerse dueño del universo implica el cambio de una ciencia contemplativa a una ciencia activa, a base de matemáticas.

De una técnica restringida o artesanal, humanamente administrable, a una técnica industrial, inmensa y pavorosa, en la que estamos sumergidos. Y haber cambiado la energía elemental, de que disponía el griego por don de los dioses —bien medida por ellos, según nuestra capacidad—, a la energía atómica moderna, implica de nuevo un cambio de finitud a infinidad.

Pero dentro de este conjunto de dotes, no solamente entraba el de fabricar casas; se encontraba además el tipo de culto a los dioses. Fue también una invención del hombre a base de un don robado por Prometeo a Minerva y a Vulcano. Era entonces el culto a los dioses cosa privada, de familias sueltas, dioses de la tribu, dioses del hogar, de la ciudad...

No se había formado una inmensa religión, administrada como una inmensa fábrica o edificio, que nos desborda por todas partes.

Con los dones que Prometeo robó a Vulcano y Minerva, pudo el hombre inventar el lenguaje; inventar, mejor dicho, los lenguajes en plural, propios de cada pueblo, nacidos con él.

Pero en nuestros tiempos en que no creemos haber recibido de los dioses nada: ni nuestra realidad, ni las dotes naturales; no haber recibido de ellos como don propio e inmediato ni la técnica, ni la ciencia, ni las fuentes de energía, ¿qué tipo de lenguaje vamos a construir? Mucho me temo que el lenguaje de esta época, en que todo está en nuestras manos, resulte una especie de inglés básico, de castellano básico; un lenguaje universal sin ningún sabor y sin ningún color. Es que no puede el hombre impunemente, vuelvo un poquito atrás, cambiar su título o plan de vivir o de posesión del universo. Cambiarlo, de pensar que todo lo ha recibido de los dioses, a creer que todo está puesto en sus manos.

El tercer grupo de dones es el más importante; los que hacen posible la vida política. Fue para el griego Protágoras don personal e inmediato y absolutamente espontáneo de Júpiter; ¿hemos cambiado, respecto de semejante don, nuestra actitud, nuestra manera de pensar?

Cuando Júpiter vio que los hombres no sabían servirse de la técnica, de la ciencia y del fuego, robados por Prometeo, para lograr establecer una vida social, una vida política ciudadana perfectamente organizada, compadecido espontánea y benévolamente nos regaló las tres virtudes básicas: la justicia, el pundonor, el respeto a los dioses; la religión. Fueron dones a distribuir democráticamente entre los hombres, sin posibilidad ninguna de delegación en nadie; al contrario de una distribución aristocrática, esencial a toda distribución de dotes técnicas, como la ciencia, arte, o técnica y energía pública del universo.

¿Hemos cambiado, repito la pregunta para comenzar a responderla, semejante concepción de la vida política; un don de los dioses, un don personal de Júpiter, del Padre de los dioses y de los hombres, que hemos de conservar cada uno de nosotros sin poder regalar a nadie, sin permitir nin-

guna centralización, ningún monopolio, ni en iglesias, ni en estados, ni en ninguna corporación?; la pregunta, puesta en esa forma, lleva, casi casi, aparejada la respuesta. ¿Es verdad que el hombre moderno ha conservado la distribución democrática de Júpiter primitivo, por ejemplo en cuanto a religión? Una cosa es el culto externo a los hombres, que éste sí que está y ha estado distribuido aristocráticamente, para una clase social particular, como se distribuye el arte de hacer zapatos, de uno para muchos, y otra cosa es la religión interior: regalo personal de Júpiter, que nadie puede transferir a nadie.

¿Podemos afirmar que, a partir del Renacimiento sobre todo, no se haya ido estableciendo una especie de monopolio aristocrático de la religión interior, además de aquella distribución aristocrática del culto externo de los dioses, que fue la norma primitiva? No aspira naturalmente ninguna religión interior a un monopolio absoluto de todo el Universo de todos los creyentes; monopolio en virtud del cual semejante institución niega que los demás tengamos el sentimiento religioso por regalo personalmente, directamente hecho a cada uno por Dios. ¿No iríamos en semejante plan, evidentemente muy adelantado, hacia una distribución contraria a los intentos de Júpiter? En cuanto a la justicia, propiedad natural era de Júpiter; no se la podía robar nadie, ni aun Prometeo; mas espontáneamente nos la regaló, con la condición de que se repartiera semejante sentimiento a cada uno de nosotros, sin poderlo delegar en nadie. Nosotros también estamos presenciando como carácter del hombre moderno —independientemente de que sea bueno o malo, peor o mejor, no juzgo sino que expongo—, una especie de monopolio aristocrático o plutocrático de la justicia, en virtud del cual no somos nosotros quienes la ejercitamos; nos la dan hecha en leyes, instituciones, a lo mejor, muy perfectas, como puede ser perfecto el zapato que nos entrega un zapatero, de la mejor marca, pero que no lo hemos hecho nosotros. Y va el mundo moderno en dirección hacia que las dotes políticas, antiguo don de los dioses para cada uno, se convierta en regalo para una clase

privilegiada, en regalo para un tipo de estado, que nos lo transmitan en forma de leyes perfectas, en su orden.

La tercera dote o don que Júpiter nos regaló directamente a cada uno de nosotros, sin posibilidad ni derecho a renunciar a él, fue el don del pundonor, de la vergüenza, de la honra personal. Pregunto una vez más: ¿El hombre contemporáneo, al cual pertenecemos todos, no se encontrará con que el pundonor, la honra, la vergüenza, el decoro se ha transferido cada vez más a inmensas entidades: a honra nacional, decoro público, de entidades como partido, nación, estado, imperio; y de semejante concepto aristocrático del honor, de la vergüenza y del decoro participemos todos, simplemente, repito la comparación, como debemos participar de un buen zapatero comprándole buenos zapatos? Ya es mucho, pero no debe ser según la intención de Júpiter. Júpiter, según el mito griego, quería que las virtudes políticas fueran de cada uno de nosotros; fuera de cada uno en particular el sentimiento religioso, no el culto externo; fuera de cada uno de nosotros el sentimiento de justicia, no precisamente el órgano administrativo de ella; y perteneciera como dueño intransferible a cada uno de los hombres el sentimiento del honor, sin tener que traspasar, ni poder transportarlo, ni a un partido, ni a una nación, ni a un imperio; debíamos de conservarlo nosotros, cada uno.

Es que desde los griegos se ha cambiado para bien o para mal —eso yo no lo sé, al menos oficialmente—, el plan como se vive el hombre. En aquellos tiempos, tal vez de envidiar, el hombre mismo era un regalo de los dioses, no un producto natural; sus dotes naturales, la ciencia, la técnica, la energía, eran otro regalo de los dioses —mejor, del dios supremo, de Júpiter en persona.

Para bien o para mal el hombre moderno se ha considerado como ser perfectamente natural; que no ha recibido nada de nadie, que está atenido a sus propias fuerzas, y bajo su propia responsabilidad. Y en este plan de un hombre que no debe nada a nadie, que todo lo tiene en su poder, se ha verificado entre otras cosas, voy a hacer alusión a una sola, un desbocamiento hacia lo infinito, sin límite

ninguno. Cuando se creyó que la técnica no la podía inventar el hombre, que tenía que recibirla, se contentaba naturalmente con lo que le transmitió Prometeo; técnica rudimentaria, elemental, de ruedas, de rodillos, de palancas, y pocas cosas más. Ahora creemos realmente que la técnica no la hemos recibido de los dioses como don; es conquista nuestra. La técnica moderna no tiene límites; ni en espacio, ni en tiempo, ni hacia lo pasado, ni hacia lo futuro; no se limita a la tierra; pronto vamos a poder viajar por el universo. Nos hemos desbocado técnicamente hacia la infinidad.

Por otra parte, la ciencia, que, en aquellos tiempos, era ciencia de contemplación, de lo que uno no había hecho, ciencia de la contemplación de las causas que uno no podía suplantar, se ha trocado, a partir del Renacimiento, cada vez más en dominio de las causas, posición de las causas, acción en vez de contemplación; y por ese nuevo capítulo, la ciencia se ha desbocado, sin ningún límite previsible.

Y cuando la energía con la cual podía el hombre trabajar el universo, no la había inventado él, sino que tenía que recibirla agradecidamente como un don de Prometeo, robada a los dioses, no podía esperar emplear más que el fuego como energía del universo. Desde el momento en que creamos que no hemos recibido nada de nadie, y que la energía que vamos a emplear en el mundo es nuestra, y que podemos conquistarla, ha ido pasando y creciendo de energía calorífica a energía eléctrica, a energía atómica.

La progresión no tiene límite superior; parece apuntar al infinito. El calor elemental que podemos sacar de una simple combinación química no suele pasar del orden de cien calorías kilogramo por mol —una medida particular de los técnicos—; la energía atómica moderna de un *mol* es del orden de los cien millones de calorías por kilogramo. En otros tiempos tenía que contentarse la humanidad, como los griegos durante muchos siglos y miles de años, con ver nada más las estrellas. Las estrellas producen probablemente su luz y su energía por fusión o por composi-

ción de átomos de hidrógeno en átomos de helio. La energía producida es del orden de los 200 o 600 millones de calorías por un kilogramo ordinario de materia.

Nosotros podemos ya fabricar estrellas; es la bomba de hidrógeno. ¿Qué poeta de la antigüedad, Esquilo, Sófocles o Eurípides, o el mismo Dante, no hubiese encontrado tema para maravillosa epopeya, en esa simple frase: poder fabricar, poder el hombre hacer estrellas en su mano? Pero esto, que, bajo el aspecto poético, no sé yo que haya sido explotado, lo está siendo industrialmente. Disponemos, prácticamente, y en principio a nuestro arbitrio, de la energía del universo.

¿Para qué pedir a los dioses semejante don, cuando basta con un Einstein, o un Oppenheimer, o un Fermi? ¿Es que no estará el hombre, y va la última interrogación, no estará el hombre actual inventando, no solamente no depender de los dioses, sino en el fondo del fondo hacerse él mismo dios?

La pregunta puede sonar escandalosa; espero que no lo sea para ustedes; todos somos mayores de edad, en punto a entendimiento. La va a responder Nietzsche.

En el maravilloso libro, escrito en maravilloso alemán: *Así hablaba Zaratustra*, nos cuenta Nietzsche entre otras fábulas o mitos, la siguiente que tiene por título «El hombre loco». En una ciudad innominada se presentó al mediodía un hombre, con una linterna en la mano, gritando: ¿Dónde está Dios? Todos los del mercado, de la plaza pública, se extrañaron de que anduviera en pleno mediodía con una linterna en la mano y que preguntara ¿Existe Dios? ¿Dónde está Dios? Lo tomaron por loco, por crío extraviado, por pillo que preguntaba eso para disimular otra cosa. Cuando vio el hombre loco que no le hacían caso, se plantó ante ellos, y les dijo: ¿no os habéis enterado de que Dios no existe, y de que vosotros le habéis matado; no caéis en cuenta de la inmensa hazaña que habéis realizado? ¿Cómo es posible que el hombre haya matado a Dios? Es como si el hombre se hubiese tragado el mar; no es otra cosa que haber borrado con una esponja el horizonte; es lo mismo,

más todavía, que haber desatado la Tierra del Sol, para que la Tierra vaya cayendo libre por el espacio infinito.

Eso y mucho más habéis hecho. ¿No os dais cuenta que habéis matado a Dios y que tal es la suprema empresa, la propia del hombre contemporáneo?

No por eso le hicieron caso los presentes, y tuvo que retirarse convencido de que no era época todavía de pregonarles y predicarles que Dios había muerto. Porque tal afirmación traía como consecuencia que el hombre tenía que hacerse, él mismo, Dios. Preguntémonos: ¿tenemos derecho a explotar indefinidamente el universo?, ¿a cambiar de la energía modestamente transformadora del fuego en la energía petrolífera y atómica? Lo hacemos tan naturalmente, que no nos preguntamos jamás si semejante plan hacia el infinito, sin límite ninguno, no será, en el fondo, un modo de suplantar a Dios. Porque mientras el hombre crea que todo es don de los dioses, como todo don, debe ser recibido agradecidamente; mas no se lo puede ampliar sino por robo. Y ¿quién puede robar a los dioses? Mitológicamente, el dios Prometeo robó a otro dios secundario; pero no pudo robar a Júpiter.

Si nosotros creemos que el hombre puede tomar en sus manos todo: la forma de la sociedad, el modo de la virtud política, el tipo de religión, el tipo de lenguaje —poder crear lenguajes—, el tipo de ciencia, el tipo de energía —poder cambiarla de humilde energía calorífica en energía sin límite superior—, que en principio podemos aprovechar todo el universo, ¿no será que en el fondo estamos intentando suplantar a Dios en persona, hacernos dioses?

En el *Antiguo Testamento* se nos refiere, entre metafórica y realmente, por qué el hombre salió expulsado del paraíso.

Cuenta la Biblia que la serpiente susurró a nuestros primeros padres aquel programa, bien modesto por cierto: *seréis como dioses, sabiendo el bien y el mal.* Dice «*como dioses*», lo cual no equivale ni mucho menos a que *seáis* dioses.

Y lo que nos prometía la serpiente no era por cierto gran cosa: nada más *la ciencia del bien y del mal;* no las

matemáticas ni la física, no la técnica moderna, ni el estado moderno; nada de eso, simplemente *la ciencia del bien y del mal*. Todo eso nos haría nada más semejantes a Dios. Esa tentación, entre simbólica y real, no tentaría a nadie modernamente. No creo que nos tiente el ser *semejantes a los dioses:* puede tentarnos *ser Dios en persona*. Todo el panteísmo moderno, a partir de Galileo, de Giordano Bruno, de Espinoza, es un intento, más o menos solapado, discretamente dicho, técnicamente formulado, para demostrarnos filosóficamente que, en el fondo, no somos semejantes a Dios, sino que somos o seremos real y verdaderamente Dios en persona.

Y la tentación moderna es en el fondo del fondo el programa de *ser dioses*.

En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo *experimento*: no el de ser *semejante* a los dioses, que no da para gran cosa, sino *ser* en el fondo dioses en persona. *Experimento,* no simple teoría como hasta ahora.

Todo eso puede sonar a blasfemia. Probablemente lo es; está dicho todo en lenguaje neutral, filosófico; aparentemente neutral, mas no disimula el fondo. Se trata de intentar nuestra divinización. En una frase final, que compendia, creo yo, la actitud del hombre moderno:

Cuando se intenta *ser Dios,* puede pasar una de dos cosas: primero, que no se lo consiga, y es el máximamente real acatamiento que pueda hacerse a Dios; o bien puede suceder que se lo consiga, y en semejante caso ¿qué es lo que podremos temer?

II

EL HOMBRE COMO TEMA Y COMO PROBLEMA

Señoras y señores:

Por tener todo el mundo entendimiento, y que Dios nos lo guarde, es muy frecuente que todo el mundo también se crea con derecho a hacer filosofía y a criticar la filosofía. El principio y la consecuencia es de Hegel. El simple hecho de que estén presentes en este curso de conferencias, viene a demostrarme, contra Hegel, que, a pesar de poseer todos ustedes entendimiento, delicado y asentado, no han creído con sólo él poder hacer filosofía, y han venido con prometedora benevolencia a escucharme.

Mas la sentencia hegeliana admite una segunda interpretación.

Los filósofos de verdad no hacen teorías y filosofías simplemente por el gusto de académica discusión; la filosofía sirve para poner en forma al entendimiento, como los zapatos del zapatero están hechos para ayudar en su función natural a los pies. Cabría, pues —dice Hegel—, una doble actitud, que hemos de distinguir radicalmente. La de los que, por tener pies, creyeran ser ya perfectos zapateros; la de los que por tener entendimiento, pensaran sin más que son filósofos y aun grandes filósofos.

Cierto que anda por ahí una cierta cantidad de vagos y

maleantes intelectuales creídos que, por tener entendimiento, son ya filósofos. Ninguno de los presentes puede sentirse aludido.

Andan también por este mundo filósofos —creo poder afirmar que no son muchos— con pretensiones de hacer filosofía para uso particular, por negocio concreto, o por una especie de disciplina aristocrática, reservada para un círculo de iniciados; filosofía no destinada al entendimiento natural que Dios nos dio.

Por un motivo estoy yo aquí: por el convencimiento de que la filosofía, de que el tema filosófico central de este curso no es asunto privado mío; no está destinado a ningún círculo de iniciados; se dirige, más bien, como *a norma*, al entendimiento natural que todos poseemos.

Hecha esta primera advertencia, demos un paso en dirección al tema propio del curso.

En el título de estas conferencias se menciona «especialmente» al hombre del siglo XX. ¿Es que el siglo XX tiene privilegio filosófico particular, fuera de ese biológico de vivir nosotros en él, que merezca centrar la atención respecto de un problema que no es peculiar del siglo XX, sino propio de todos los siglos? Unos cincuenta mil años lleva el hombre sobre la tierra. Desde el punto de vista biológico, el centramiento del problema del hombre en el siglo XX posee evidente razón. El siglo XX comienza en 1900; podemos afirmar que hemos nacido a partir de 1900. Por otra parte, sin desear yo a nadie ningún mal, menos a mí mismo, creo que para el año 2000 no estaremos presentes los que ahora estamos aquí; y si alguno quedare, tal vez pertenezca más a la categoría de superviviente que a la de existente. De modo que, biológicamente, el centramiento en el siglo XX es para nosotros una necesidad, impuesta por el momento en que nos ha tocado física y realmente vivir.

Pero semejante privilegio de pura cronología no justificaría el que tratásemos de la *concepción del hombre* en el siglo XX, si no tuviéramos otro punto de vista que tal vez aporte mayor fundamento a esta exigencia.

Es muy natural que creamos que el siglo XX no es siglo cualquiera. Todos nosotros somos realmente contemporáneos, además de coetáneos. Es claro que somos *coetáneos* del siglo XX, según acabo de indicar; somos también *contemporáneos,* o dicho con terminología más precisa, pertenecemos *a la misma concepción del Universo.* De atenernos a ciertas manifestaciones que, de cuando en cuando, se nos escapan, creeríamos no estar confinados sin remedio al siglo XX; seríamos todos coetáneos, pero no necesariamente contemporáneos. Tropezamos de cuando en cuando con personas que presentan una proclividad particularmente sospechosa hacia la época medieval; otros, para la época romántica; hay quien querría ser gran señor feudal, o bien pariente próximo de Pericles. Es decir: estamos sin escape anclados en el siglo XX, desde el punto de vista biológico; mas no somos necesariamente contemporáneos. Cada uno puede darse, a voluntad, su adscripción a cualquier época cultural. Meditémoslo unos momentos: ¿Quién que por convencimiento sea amigo o enamorado de la Edad Media, querría en ella ser sinceramente siervo y no gran señor feudal?; y ¿quién que por convencimiento más o menos sincero sea admirador de lo griego, querría ser vulgar helota o esclavo, y no pariente próximo, si no hijo de Aristóteles? Cuando uno se coloca en una época que no es la suya, cuando se advierte en alguien cierta proclividad hacia el siglo pasado o el antepasado o la época medieval, se está siempre escogiendo para sí, y no voy a criticarlo, como el león, la parte mejor: se cree uno que en tales épocas pretéritas hubiera sido príncipe, noble, princesa, gran señor feudal. Todo eso no pasa de novela y de piadosos deseos, de evasión imaginaria e ineficaz de lo real: de nuestra inevitable contemporaneidad.

Sabemos todos muy bien, y por desgracia, que la mejor manera de no poder ser ya una cosa es haberla sido. El remedio más infalible para no poder ser niños es haberlo sido ya; y el medio más seguro para que ninguno de nosotros pueda ser medieval, es haberlo sido ya históricamente la humanidad. Y el método más seguro para no poder ser

nosotros griegos, por mucho que uno lo pretenda y aun sa-que sus genealogías, es haberlo sido ya la humanidad. Todo lo cual viene a indicarnos, y a eso voy, que no solamente estamos centrados y recluidos en el siglo XX, bajo el punto de vista de la edad, sino lo que es más: bajo el punto de vista de la concepción del Universo. Y si de cuando en cuando nos damos excursiones amables por el pasado, no pasan, en realidad, de novelas amables, de turismo imaginativo. El medievalista más convencido no soportaría *su* época medieval ni un instante, de tener que vivirla «tan en real» como la actual.

Con todo lo cual nuestro centramiento en el siglo XX cobra doble sentido: *Primero,* biológico: tenemos sin remedio que vivir desde 1900 al año 2000. *Segundo* centramiento: contemporáneos, estar incardinados sin escape posible —tentados de múltiples escapatorias, que en el fondo sabemos muy bien no nos conviene que sean reales—, en la *concepción moderna del Universo.* Concepción moderna que comienza aproximadamente en el Renacimiento y terminará ¿cuándo? Querríamos tal vez que terminara viviendo aún nosotros, para ver el comienzo de nueva era; por ejemplo, de la era *atómica,* no sin la secreta intención de que no solamente comenzara con nosotros materialmente, sino que fuésemos el primer Adán, el primer hombre de semejante concepción; que fuera yo, por ejemplo, el filósofo y el primer filósofo de la era atómica.

No depende de nuestra voluntad ni terminar ni comenzar una época. No ha dependido de nuestra voluntad el comenzar nuestra época; se inició en el Renacimiento; ni depende de la voluntad de cada uno de nosotros el que se termine con nuestra muerte. Aceptemos sencillamente el hecho de que estamos anclados en la concepción moderna del Universo, sin podernos evadir de ella.

Con estos preliminares queda justificado el que enfoque el tema de la concepción del Hombre precisamente desde y en el siglo XX.

El primer punto a tratar en este cursillo dice sencillamente: *El hombre, considerado como tema y como problema.*

Empleo la distinción entre *tema* y *problema*, y digo: hasta la concepción moderna del Universo, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido *tema*, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes.

Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval, son *tema*: algo bien puesto, firme, estable y permanente. Pero a fin de que ese programa, algún tanto verbal por ahora, cobre una concreción tal que no llegue a la técnica de clase de filosofía —por el motivo que he indicado: que la filosofía está primeramente a servicio del entendimiento: del entendimiento normal y natural—, voy a comenzar por lo que es, tal vez, el verdadero principio: por *tres definiciones de Hombre*, a fin de comprobar en ellas el modo como el hombre se vivió, el modo firme y estable, «sido» en una época como tema bien puesto, y estos mismos aspectos y componentes vividos como problema entre nosotros.

1) Una definición *primera*, bien venerable, como lo es el Antiguo Testamento, dice que el *hombre es imagen de Dios*. Formó Dios del barro de la Tierra, cuenta el *Génesis*, el cuerpo del hombre; lo amasó, pues, con sus manos divinas; le inspiró el hálito de la vida, el alma, y lo constituyó en *imagen y semejanza suya*. De ahí ese su convencimiento: sentirse el hombre hecho directamente por las manos de Dios, ser creatura suya.

En segundo lugar: de tal convencimiento de ser, en cuanto al espíritu, imagen y semejanza de Dios vivió siglos y siglos la humanidad. Así los hebreos, incluso los griegos, y añadamos toda la época medieval —lo que no es poco. En primer lugar preguntémonos: desde el siglo XX, observatorio que no podemos cambiar, ¿realmente nosotros en nuestra circunstancia histórica creemos en firme, fuera de lo que creamos por conciencia del deber, que el hombre haya sido en cuanto al cuerpo hecho por Dios, que el alma ha-

ya sido creada directamente por Dios, y que nuestro espíritu esté hecho a imagen y semejanza de Dios, como única función y como supremo fin? He deslizado una punta de sospecha: distinción entre ser realmente algo y creer que no se lo debe ser, por conciencia moral. Creer por obligación de conciencia que el hombre ha sido creado por Dios, a su imagen y semejanza, creerlo por conciencia; mas realmente no sentirlo así. Apliquemos aquel dicho, entre ladino y sutil, de la teología medieval, que *«no hace daño el sentimiento cuando falta el consentimiento». Non nocet sensus ubi deest consensus.*

¿Sentimos realmente que nuestra alma haya sido *creada* por Dios, *sentimos* que la función de nuestro espíritu, la función del entendimiento, la misión de la voluntad sea, no en teoría o dogma sino en serio, tan en serio como la imagen de mi espejo, ser, actuar cual imagen y semejanza nada menos que de Dios?

No voy a pedir que quien lo sienta levante el dedo; no tengo derecho alguno a preguntar nada a nadie; sí tengo obligación de preguntar en público, para que cada uno responda en privado, y vea si coincide su *sentimiento de hombre moderno* con su *sentimiento teórico,* con su *consentimiento religioso,* con su *convencimiento moral.* Sentimos que nuestro entendimiento funciona muy bien al hacerlo con matemáticas, física, al hacer política, economía; no lo notamos funcionando a «imagen y semejanza» de Dios; la distancia entre nuestro sentimiento y la teoría nos dará hecho el cálculo de lo que en nosotros es realmente moderno frente a lo que creemos, a lo mejor con mérito para premio de vida eterna. Todos, sin excepción, nos hallamos anclados en el siglo XX y en la concepción moderna del Universo.

Los griegos tuvieron también, a pesar de su aparente paganismo, la concepción clásica del Antiguo Testamento, derivada o no de él —no nos importa en los momentos presentes. Platón, en el diálogo PROTÁGORAS, da la palabra al sofista Protágoras para que explique el modo cómo los dioses hicieron a los hombres; y Protágoras la toma, y suelta su voz a un maravilloso mito, del que únicamente voy a

indicar el principio —dejando la maravilla de literatura en que está dicho y que yo no podría reproducir. Dice Protágoras: «Hubo un tiempo en que no había más que dioses en el mundo, y ninguna raza de mortales; pero cuando los dioses, según decretos del Hado, determinaron producir el género de los hombres, encomendaron a dos dioses, Epimeteo y Prometeo, que fabricaran al hombre, en unos grandes subterráneos, con barro de la tierra, dándoles, según su saber, convenientes facultades, que en depósito las tenían para repartir entre todos los seres». Encontramos una vez más que el hombre, según los griegos, ha sido hecho del barro de la tierra por manos de dioses; y los dioses Prometeo y Epimeteo nos regalan nuestras facultades. El hombre no es, pues, un ser que surja por evolución natural.

Cuando Platón, hablando más bien por cuenta propia, nos propone en el *Timeo* el mito de la creación del mundo y, por tanto, la del hombre, repite exactamente lo mismo, sólo que en forma más severa y filosófica.

El Demiurgo, el gran Artífice, moldeó la materia y el alma del Universo, para que, al fin, resultase el hombre sensible que somos y estamos siendo. Creación del hombre por los dioses; igual en el Antiguo Testamento que en los griegos. Pero ¿es verdad que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, que es un ser creado por Dios?

No voy a plantear la cuestión, tremebunda y patibularia, de *si es verdad o no es verdad*: patibularia, digo, pues no falta ni ha faltado quien se crea con derecho a matar a quien no piense como él, cual si la *«Verdad» fuera «su» verdad.*

. En plan mucho más humano, preguntémonos: ¿Podemos aún creer nosotros, *sincera y vitalmente,* esa concepción del hombre?

Otros, en otras épocas, la creyeron *vitalmente;* y porque la creyeron así, la formularon en dogmas, en proposiciones o en forma filosófica. Podemos afirmar, sin gran temor a equivocarnos, que hebreos, griegos y medievales, creyeron, *primero vitalmente,* y segundo, formularon con sinceridad

vital la creencia de que el hombre ha sido creado por Dios en cuanto al cuerpo, alma, espíritu; que está hecho precisamente a imagen y semejanza de Dios; de consiguiente, la función de su entendimiento no es hacer matemáticas ni filosofía, sino teología, al servicio de sus creencias, al servicio de Dios. Para nosotros, el hombre ya no es *tema*.

Voy a tomar en estas conferencias la función «diabólica» que a todo filósofo le viene de Sócrates.

No hace falta grandes conocimientos técnicos para sacar una impresión correcta de las teorías acerca de la evolución del hombre. Frente a aquel tema, leyenda o historia —no me importa ahora la calificación— de que el primer hombre fue hecho por las manos de Dios, el gran artífice, el gran escultor, se ha impuesto en nuestros días, cada vez más en todos los órdenes, el convencimiento de que el hombre es un *producto natural* de evolución progresiva, tal vez desde la materia inorgánica, pudiera ser desde orígenes taxonómicos más próximos.

Tal vez creamos no deber en conciencia compartir tal opinión; mas su simple presencia es un problema, problema que no existió ni para el griego, ni para Moisés, ni para Santo Tomás. Los materiales paleontológicos estaban en la Tierra entonces, como ahora, disponibles.

Si hubiesen tenido griegos y medievales un centramiento concreto y natural en el Universo, los hubiesen buscado; que no era, evidentemente, menos listo Aristóteles que Spencer. La humanidad, según los datos más probables y probados, debe de existir desde unos cincuenta mil años, no seis mil u ocho mil, como se sacaría de los textos del Antiguo Testamento; que semejante cálculo hayan tenido que rehacerlo los exégetas de nuestros días, interpretando días por siglos y aun miles de siglos, es una prueba más de que uno puede creer una cosa y, por estar sintiendo otra, deber introducir ciertos retoques —un poco pasteleos, que Dios pagará por su buena voluntad, pero que la filosofía jamás aprobará.

Sabemos por la paleontología que durante largos períodos, por millones de años, la tierra ha estado práctica-

mente cubierta por los mares. Mas a partir del Cámbrico se conservaron tres grandes islotes o asilos, no inundados posteriormente por el mar: uno, en el Asia septentrional, cerca del lago Baikal; otro, en la parte norte del Canadá, y un tercero, en una antigua formación que incluía la India, la parte central de África y parte del Brasil, lo que se llama el continente de la Gondwania. En semejantes asilos, bien defendidos contra todo evento cósmico, es donde probablemente se ha producido la evolución, sin perturbación ninguna. Y no será sospecha muy infundada conjeturar que de la *Angaria* —que así se llama el asilo defendido contra los mares en el norte de Europa, por la parte de Siberia—, que de ese asilo procedieron posteriormente aquellas interminables olas de bárbaros, que no cesan de invadir a Europa durante siglos y siglos. Agotado semejante asilo de provisiones de tipos de vida, recogidas tal vez durante trescientos millones de años, comienza nuestra época. Del otro asilo: la *Laurentia*, colocado en la parte norte del Canadá, ¿no sería posible que se originaran las razas americanas primitivas? La anterior teoría de *Suess* no da, prudentemente, para tanto.

La tranquilidad con que todos han escuchado lo anterior, sin que se nos subleve directamente nuestra conciencia —a no ser que nos la subleven—, nos indica que la descendencia del hombre es *problema* natural; y sólo deja de sernos *problema* natural, cuando alguien nos mete el remordimiento, o como se dice modernamente, el complejo de tal origen, al parecer, plebeyo.

En efecto: cuando se lee en historia natural la paleontología da la impresión inmediata de maravillosa novela más excitante que cualquier novela policíaca. Es preciso que nos adviertan muy serios: va contra el Antiguo Testamento. ¡Tan natural, tan inmediato nos parece todo! Naturalidad que depone en favor de que estamos perteneciendo a nuestra época, íntegramente a nuestra época. Dejemos la parte del cuerpo. De ser un *tema*, un dogma, creído vitalmente, creído y además aceptado sinceramente, pasa en nuestros tiempos el problema del origen del cuerpo y de la

vida del hombre a naturalísimo *problema*. La teoría de la evolución del hombre, en cuanto al cuerpo, es *natural tentación* de todo hombre moderno; podrá ser una natural tendencia en quien no tenga previamente inducido convencimiento de lo contrario; podrá ser realísima tentación en quien crea lo contrario.

La descendencia del hombre, por tanto, *es problema* para nosotros; problema y tentación para unos; simplemente problema para otros.

Pero respecto al espíritu, la venerable aserción del Antiguo Testamento: que Dios inspiró en el cuerpo del hombre formado por él, el alma, y a esa alma le imprimió su imagen y semejanza, levantando así el alma a la categoría de espíritu, puede parecernos maravillosa *tesis; tema* espléndido.

¿Quién no querría tener su cuerpo moldeado por el escultor de la Venus de Milo; o quién no preferiría, en vez de haber procedido por el método natural, ordinario y trillado que todos conocemos, haber sido formado por Praxíteles?

La pregunta es puramente especulativa. Pero respecto del hombre, el que su alma tenga no simples funciones de animar su cuerpo, sino el que semejante alma lleve el cuño y la impronta divina, ser imagen y semejanza de Dios, es evidentemente una maravillosa *tesis*. Yo creo que más de uno gozaría de tener o creer que su entendimiento y voluntad han sido hechas a imagen y semejanza de Dios. En vez de hablar de «mi» entendimiento, ¿no preferiríamos, de cuando en cuando, decir: mi entendimiento divino o la voluntad mía, que es en uno voluntad de Dios?

Pero semejante tesis fue en una época histórica, en toda la época medieval, inclusive entre los griegos —he citado a Platón—, convencimiento, *tema* establecido, del cual naturalmente vivían, porque *lo eran* naturalmente.

Pero, pregunto ahora, acudiendo una vez más al patrón mío, al demonio socrático: ¿creemos aún natural y espontáneamente que nuestro entendimiento y voluntad, que el espíritu del hombre esté hecho a imagen y semejanza de Dios? —y cuando digo «creemos», no me refiero precisa-

mente a lo que uno por obligación de conciencia piensa que debe creer. Así como hemos visto que alguien podría desear, y desean algunos, convertirse en gran señor medieval, no en siervo; y se querría ser y pertenecer a la época romántica, naturalmente siendo princesa o condesa, no lavandera o sirvienta, de igual manera uno puede pretender y pensar que a su espíritu le iría muy bien ser a imagen y semejanza de Dios; pero ¿lo *vivimos realmente* así?

Demos una mirada somera, que puede quedarse en alusión, al mundo en que nos encontramos. Y preguntémonos: ¿el mundo en que estamos viviendo, y además complacientemente viviendo, está hecho a imagen y semejanza de Dios? ¿En qué empleamos nuestro entendimiento; en qué lo emplea la inmensa mayoría naturalmente? Aludiré a las cosas más mencionables en público: estamos natural, complaciente, deleitosamente dados a hacer matemáticas, física, grandes y maravillosos edificios, medicina, laboratorios, experimentos con bomba atómica, a fomentar la industria, el comercio, toda clase de transportes, a vestirse agradable, decorosamente, aun lujosamente; y, siempre que se pueda, a vivir lo más cómodamente posible en este natural mundo; y en semejante mundo, hecho a imagen y semejanza de nuestros naturales deseos colocamos, de cuando en cuando, una estatuica, un retrato, una imagen religiosa; que precisamente se echará de ver tanto más su falta de ajuste, el que está fuera de lugar porque se halla en un mundo hecho cuidadosa y programáticamente para nuestro servicio. Cuando yendo, por ejemplo, en un autobús —y conste que no lo digo yo, lo dice por mí el demonio socrático—, veo una imagen religiosa colgada en el testero, me pregunto si está en su lugar; porque, evidentemente, para que haya autobuses ha sido menester hacer matemáticas y física, que terminaron realmente, que mataron eficazmente la concepción religiosa medieval.

Por suerte somos inconsecuentes, sin llegar a malos, cuando se cree que en nuestros tiempos puede todavía ponerse una imagen religiosa en un autobús; ha sido menester para ello el que no exista ya la época medieval, y deje

de estar en vigencia toda la concepción teológica del Universo. Es mentar la soga en casa del ahorcado; al pobre conductor de un autobús no vamos a pedirle que tenga conciencia de su inconsecuencia.

Puedo, pues, afirmar, y es la *segunda conclusión*, que el convencimiento de que el espíritu del hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, fue convencimiento durante veintitantos siglos, convencimiento perfectamente acoplado con la manera mental, social, técnica con que estaba en el Universo el hombre.

En nuestros tiempos el hombre se comporta como si realmente no estuviese hecho a imagen y semejanza de Dios; cual si su función o destino no fueran divinos; ni todo lo que hace tuviera que estar encarrilado y dirigido directamente a la gloria divina.

Refirámonos al caso presente, que no es un curso de filosofía. ¿Podemos los modernos hacer sinceramente filosofía como esclava de la teología? Digo *sinceramente*; puedo hacerlo por obligación de conciencia, porque piense que debo hacerlo así; pero *espontáneamente* no hace ningún moderno filosofía como esclava de la teología. En la época medieval la filosofía era esclava de la teología, no por haber sido esclavizada violentamente; lo era naturalmente, por constitución, por destino y por convencimiento interno. Y no es casual que en la época medieval no se haya compuesto ningún tratado sistemático de filosofía por ningún creyente. La primera obra sistemática de filosofía es de Suárez (siglos XVI-XVII), y se llama: *Disputaciones metafísicas*. Por el mismo tiempo la primera obra sistemática de filosofía tomista es el curso filosófico tomístico de Juan de Santo Tomás. A veces se hicieron comentarios filosóficos a Aristóteles; pero, fuera de eso, la filosofía era siempre parte integrante, y naturalmente integrante, de una teología, al servicio de una creencia, según la cual el hombre no solamente afirmaba «de pico afuera» que estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, sino que todo lo que hacía se ordenaba a Él.

No nos extrañe, pues, que en tal época vivientemente

teológica no hubiera matemáticas ni física, ni grandes comodidades; sí, de cuando en cuando, grandes barbaridades guerreras; ninguna ciencia o técnica naturales que nos afinquen cada vez más, como en nuestros tiempos, en lo natural.

La afirmación de que el espíritu del hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios que fue, pues, *tema*, dogma, afirmación natural y sentida en grandes y largas épocas históricas, es, en nuestros tiempos, *problema* para todos: creyentes o no creyentes. Terminemos ya con esta primera definición de que me he permitido presentar ante ustedes la doble vertiente: el *problema* del hombre frente al *tema* del hombre.

2) Y pasemos a una *segunda*, no diré más venerable —¿quién puede tener más barbas que el Antiguo Testamento?

Cuando Platón, en el diálogo *Crátilo*, dedicado como ustedes saben, a estudiar la etimología de ciertas palabras, quiere explicar qué significa la palabra «hombre», o *ántropos* en griego, nos dice, por sutil y galana manera, inadmisible para la filología contemporánea, que *ántropos* es el remirado, el que *mira* lo que una vez *vio*.

Esta definición del hombre, no justificable ante la filología, es de gran profundidad filosófica. Los animales ven simplemente y no tienen más remedio que mirar lo que están viendo; por eso andan captados, cautivos y presos de lo que presentemente tienen ante los sentidos. No pueden separar ver de mirar. Los hombres tenemos la maravillosa facultad de poder ver una cosa, sin tener que mirarla; poder oírla, pero no tener que escucharla. Es la bien venida distracción. Sería evidentemente trabajo insoportable si no solamente tuviésemos que oír los ruidos de la calle, sino además escucharlos de intento; y si en una reunión desagradable tuviésemos no solamente que oír lo que se dice, sino además escucharlo. La maravillosa facultad de distraernos es lo que separa el ver del mirar; y lo es del hombre, según Platón, atendiendo a la sabiduría encerrada en la palabra misma de *ántropos*, de Hombre. Todos recorda-

mos a este propósito aquella frase, definición también del hombre: que *el hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra*, lo que no pasa a ningún animal. Tropezamos dos veces en la misma piedra, precisamente porque la primera vez que la vimos no la miramos. Esta definición platónica del hombre, que en Platón es aún *tema* y especial concepción del Universo, es para nosotros *problema*.

En Platón no es *problema*, es *tema*, el que el hombre tenga como peculiaridad ver sin tener que mirar, y oír sin tener que escuchar, y oír intelectualmente como «quien oye llover». Lo cual implica, según él, una separación constitucional entre alma y espíritu; el alma del hombre tiene, como función propia, ver, oír, palpar, sentir; el espíritu humano, el *Nous* griego, posee por función mirar. Es claro que la vista ve, vrg., hombres, y no tiene más remedio que verlos; pero el entendimiento no tiene por qué ver el hombre que tengo delante y, en vez de mirar el hombre que tengo delante, miro más allá, y veo la idea de hombre, que no se ve con los ojos.

Puedo notar que hace calor, en grado más o menos agradable; pero, aunque lo sienta y lo note, no tengo por qué mirarlo ni atender; puedo mirar *qué es* calor. La distancia que va de ver, de sentir, de oír, a mirar es la distancia que va de conocimiento sensible a inteligible, a las ideas. El hombre tiene ideas no por procedimiento o causa misteriosos, sino por ser un viviente que puede separar el ver del mirar, el oír del escuchar. El pobre animal que vive preso de lo que tiene delante, que tiene que mirar sin remedio, no posee ideas —precisamente por semejante indisoluble unión de ver y mirar, oír y escuchar.

He empleado la palabra de «definición»; pudiera sonarme tan neutral, que no sospeche en ella nada de ofensivo o peligroso. Pero «definición», no solamente desde el punto de vista etimológico, sino desde el punto de vista *real*, es lo mismo que *definitivo, definitivamente, determinadamente y sin remedio*.

Sin remedio es el hombre animal racional; sin remedio

el hombre tiene que estar viendo y oyendo, tocando cosas. Dichosamente puede distraerse y mirar ideas. Un poco metafórica y otro poco realmente, nos hallamos ante una especie de esquizofrenia anímica: *ver* y *mirar*. Indeseable dualidad, si no pudiésemos remediar el que vayan, por su parte y sin remedio, el tener que ver la realidad y el tener que mirar las ideas.

Pero los griegos, convencidos como estaban de que el hombre es un ser *definitivamente* hecho, sin posibilidad de cambios, ni materiales: en cuanto al cuerpo, ni espirituales: en cuanto al alma, nos asignaron y se asignaron la función de separar lo sensible de lo inteligible; la de formar ideas —ser fábrica de semejantes productos, patentemente finos, como son las ideas, pero fábricas destinadas sin remedio a producirlas en serie y en sistema. ¿Estamos condenados a eso? ¿No será mucho peor estar condenados a ser fábricas de ideas, que estarlo sin remedio a ser imagen y semejanza de Dios?

¿Habremos ganado mucho cambiando una clase de cárcel por otra? El mero hecho de que esté yo haciendo tranquilamente esta pregunta, y el hecho de que ustedes la entiendan y de que, por un momento, puedan preguntarse realmente si será o no condenación tanto una cosa como la otra, el hecho de que no se hayan sublevado al oír mi proposición, es un simple y revelador hecho de que todos los presentes, sean o no creyentes, son realmente hombres de este siglo, del siglo XX y contemporáneos de la concepción actual del Universo.

3) Para Aristóteles el hombre es «animal racional», o como dice la palabra griega, «animal que habla». Nos está diciendo Aristóteles dos cosas: *primera*, una vulgar: que el hombre es *animal*, cosa al parecer bien comprobada; lo peor es que el hombre sea definitivamente animal; y *segunda*, que su función propia es formar ideas y hablar de ideas. Con una comparación, evidentemente anacrónica, en el fondo no lo es, diría que para Aristóteles y Platón el hombre es el *altavoz del Universo*.

Las cosas: una mesa, una planta o un animal, cada una

es lo que es; pero no puede decirse lo que ella es; el hombre no solamente es un animal que ve y toca las cosas; es un animal con función de altavoz. La piedra no puede decir lo que es; el hombre dice por ella lo que la piedra es en cuanto tal. La luz ciertamente es luz; mas ella no puede decir *qué es* ella misma. El hombre habla del calor, de la luz, y en teoría más o menos complicada, siempre maravillosa, *dice qué es* la luz. ¿Estará el hombre condenado a la función definitiva y definidora de ser altavoz del Universo: de decir lo que las cosas son, lo que él mismo es? ¿Condenado a hacer ontología?

Todos conocemos, y a la vez padecemos, esa especie de animal: los papagayos, que repiten siempre lo mismo que les enseñaron. No sé si alguna vez nos habrá sobresaltado el temorcillo de que el hombre sea una especie de papagayo. Claro que no repetimos lo que nos han enseñado inmediatamente los sentidos; pero repetimos *qué es* la luz, *qué es* el calor, *qué es* Dios, *qué es* el hombre, *qué es* cada ser en particular. ¿Estaremos condenados a ser papagayos más sutiles, y de escala más amplia, que el vulgar papagayo? Según la concepción del Universo del Antiguo Testamento, el hombre está hecho para ser imagen y semejanza de Dios. ¿Seríamos, perdónenme la pregunta, papagayos divinos condenados a decir ¡Viva Dios!, ¡Existe Dios!, y así para siempre y desde siempre?

Esa condenación a ser papagayos: altavoz del Universo, o altavoz divino, ¿no resultará ya para nosotros, no lo notaremos, como *definición* o *confinamiento*, cual encarcelamiento sutil y más real que estar metidos en material cárcel? La inmensa mayoría de los hombres suelen darse por satisfechos con la libertad de poder andar por cualquier parte del Universo, de turista, pasearse tranquilamente por las calles; y no caemos en cuenta de que estamos padeciendo de ciertas encerronas mentales mucho más duras que las simplemente materiales.

Todo esto lo ha dicho el demonio socrático por mi boca.

La definición de Hombre, que comento, implica doble encerrona del hombre, al afirmar Aristóteles que *el hombre*

es animal racional; por esa palabra de *animal* no entiende, evidentemente, un animal cualquiera. Entiende ese tipo de animal bien conocido, que podemos señalar con la mano, o que yo puedo señalar señalándome a mí mismo y que la historia natural ha clasificado entre los vertebrados, mamíferos, etc.

a) ¿Es que el hombre es definitivamente el animal que estamos viendo y siendo en cuanto al cuerpo; estamos condenados a ser semejante tipo de animal vertebrado mamífero? Aceptémoslo resignadamente, ya que no agradecidamente. ¿Será posible, y la pregunta adquiere sentido actual, que la técnica de nuestro siglo o de los siguientes nos cambie el tipo de cuerpo, que el hombre deje de ser vertebrado mamífero, y nos haga ser cuerpo viviente de otra manera y tipo? Agradecemos a los médicos el que nos curen de nuestros males; pero ¿no sería mejor que nos curasen de ser ese tipo de animal que estamos siendo, sobre todo si pensamos que tenemos que serlo sin *remedio* para siempre?

Imaginemos por un momento un modo de salir de esta encerrona biológica: ¿Cómo serían nuestros sentimientos, nuestros pensamientos, si en vez de estar hechos del tipo de animal que nos conocemos sobradamente, estuviese el espíritu del hombre injertado en el león —león racional—, o bien insuflado o «inspirado» en «planta» —planta racional? Se ha dicho que los habitantes de Marte no serían precisamente vertebrados mamíferos con entendimiento; sino plantas con entendimiento.

La antigua mitología atribuía, en sus fábulas, a los animales habla; y de consiguiente, entendimiento. No queremos imaginar lo que sería una sociedad en la que tuviéramos que vivir, discutir y entendernos, porque entendiesen a su vez los animales que están con nosotros. Que si fue realmente gran invento domesticar animales, fue siempre con el implícito convencimiento de que no llegarían a formar parte de la sociedad humana.

Pero si la técnica moderna ha conseguido ya cosas que para los antiguos serían más graves que cambiar el tipo

taxonómico de cuerpo del hombre, podemos preguntarnos, y tal vez desearnos —y será deseo muy moderno, que me parece van ustedes a compartir—, que la técnica llegue a cambiarnos el tipo de cuerpo. Decía que la técnica moderna ha conseguido una cosa, cuya importancia no siempre valoramos: que es cambiar materia en luz y luz en materia. Para un griego, para un medieval, piedra y luz no solamente se distinguían en especie; se diferenciaban mucho más: en género.

La luz, para el griego, no era cuerpo; afirmación expresa de Aristóteles. Para Santo Tomás la luz no es cuerpo; es una cualidad semiespiritual. Evidentemente es imposible cambiar lo material por lo espiritual, cuya distinción va más allá de toda especie, más allá de todo género. Pues lo que para un griego era la imposibilidad de las imposibilidades, está al alcance de la mano, y en la mano de la técnica moderna.

¿Podrá la técnica llegar alguna vez a cambiar el tipo de cuerpo del hombre, como ha conseguido cambiar la luz en materia y materia en luz? Este cambio ha comenzado en forma de *bomba atómica*. El cambio de tipo del cuerpo del hombre sería, al principio, algo así como bomba fisiológica; un acontecimiento trascendental, del que no tenemos idea concreta, aunque sea, en el fondo, la continuación de este prodigio, naturalísimo ya para nosotros, que es la transformación de materia en luz.

La técnica moderna no tiene, en principio, límites. La técnica puede en principio acometer la empresa de transformar —y puede ser que no esté lejos el día de obtenerlo—, el cuerpo del hombre; que de semejante transformación no nos espantemos, en principio, es cosa y sentimiento muy del siglo XX. Tal transformación daría realmente lugar a una filosofía, a una concepción del Universo, propia de la era atómica. Que no es *era* atómica, o nueva, porque hayamos convertido materia en luz y luz en materia, pues, en el fondo son iguales, aunque parezcan distintas; lo que separa luz de materia es simplemente un coeficiente numérico: la velocidad de la luz elevada al cua-

rado. Nada misterioso, algo simplemente material y numérico. Mas si la técnica consiguiera transformar el cuerpo el hombre, entonces sí que vendría una época, absolutamente imprevisible, desconcertante, nueva.

Según la teología cristiana y la filosofía medieval, uando se termine este mundo —cosa que les parecía no staba muy lejos—, los hombres que hayan sido buenos ristianos adquirirán un cuerpo nuevo y maravilloso con uatro envidiables dotes: sutilidad, impasibilidad, agilidad claridad. Literalmente, cuerpos de luz —dicho en lenuaje moderno. Todo lo cual nos indica que la estructura ctual del cuerpo del hombre —vertebrado mamífero— es *roblemática.*

b) Por otra parte, el que el espíritu del hombre haya odido pasar, sin aniquilador terremoto, de *sentirse* imagen semejanza de Dios, a sentirse altavoz del Universo, fárica de ideas, maravilloso instrumental con que reforarlo, ¿no nos testimoniará de nuevo que el hombre, en ɪanto a espíritu, no es *tema*; no es algo hecho, derecho, ımutable y definitivamente catalogado, sino dichosamen-:, esperanzadoramente *problema*?

El hombre como tema y como problema, punto primero e este curso, queda, pues, ante ustedes planteado en térinos, entre filosóficos y metafóricos.

El oráculo de Delfos aconsejaba a los visitantes inteli-:ntes aquello de *conócete a ti mismo.*

¿Cómo es posible que siendo hombres no conozcamos lo ɪe somos y estamos siendo y viviendo? ¿Que *ser* no baste ıra *conocer*? ¿Que *vivirse* uno no alcance para *conocerse*? l oráculo de Delfos no respondía a estas naturales preguns. Intentó hacerlo Sócrates, y surgió la filosofía, como de respuesta.

Las preguntas que yo he planteado en esta inicial confencia no las ha hecho Sócrates, menos aún yo —aunque lo ırezca—; las ha hecho «el demonio», hablando por boca : Sócrates y por la mía.

III

ESTRUCTURA INTERNA DEL HOMBRE

(Como ente y como ser)

Señoras y señores:

En tiempos no muy remotos, cuando se quería criticar a la filosofía escolástica de que se pasaba de sutil, distinguiendo entre conceptos idénticos, al parecer, se decía que intentaba cortar un pelo en cuatro.

Para la técnica de aquellos tiempos resultaba realmente difícil, si no imposible, cortar a lo largo un pelo en cuatro. Con las técnicas modernas no lo es, aun sin llegar a procedimientos de ultracortes ultrafinos.

No se extrañen de que en esta conferencia, para no quedarme muy atrás de la técnica moderna, intente distinguir entre dos conceptos: el de *ser* y el de *ente*, que parecen mucho más conexos y unidos que en un cuerpo una laminilla de una milésima de milímetro de espesor con otra de milésimas de milímetro.

Al decir que el hombre se compone ontológicamente de *ente* y de *ser*, se compone de dos componentes que, al final de la conferencia, cuando pueda aplicar estas palabras en su correcto sentido, se verá que se distinguen muchísimo más que las antiguas de *materia y forma, potencia y acto,* o *materia y espíritu*. Todos ellos, conceptos que desde siempre parecen estar bien divididos y perfectamente separados.

Para evitar en el comienzo mismo de esta charla un planteamiento desmesuradamente técnico, recurramos a un hecho bien vulgar, conocido y experimentado, porque lo somos; y es que el hombre no solamente es un vertebrado, desde el punto de vista corporal; parece que, espiritualmente, también lo fuera. Lo cual tiene, patentemente, sus ventajas; al menos, no tenemos más remedio que ser vertebrados corporalmente, con bien puesta columna, flexibles articulaciones, que ondulen y amengüen los choques. Vale la pena de serlo, por aquel motivo de *hacer de la necesidad virtud*.

Creemos que mental, espiritualmente, el hombre es también un vertebrado. Vertebrado mental. Tiene su mente, por nacimiento, un conjunto de estructuras, una columna intelectual tan perfectamente hecha que en el estado de salud mental le permite andar recto, es decir: *lógicamente enderezado*, discurrir *correctamente*.

Creemos que el entendimiento tiene una lógica natural, que dispone nuestra mente de una geometría natural, de un derecho natural, religión natural, física natural, y no continuemos la enumeración. Por eso se nos hace muy *natural* —e insisto en la palabra, casi no hay otra a disposición justa de lo que intento decir—, que el hombre tenga un espinazo mental tal que sea o pueda llegar a ser vertebrado lógico, vertebrado religioso, vertebrado jurídico, vertebrado matemático...

Respecto del cuerpo no nos es posible, por ahora y tal vez por muchos siglos, cambiar nuestra constitución de vertebrados.

Si nuestra mente está por necesidad, o puede llegar por necesidad de desarrollo, a un estado de vertebrada, ¿llegaría un momento en que anduviéramos rectos en lógica, en matemáticas, en religión, en derecho... con igual natural necesidad y soltura como por ser vertebrados, en nuestra fase de pleno desarrollo corporal, marchamos rectos?

Y si, al superar la fase de infantes mentales, nuestro entendimiento pudiera naturalmente llegar a vertebrarse según la geometría de Euclides, ¿funcionaría científicamente

con igual seguridad y orden que los *Elementos de la Geometría*, del viejo y admirado *Euclides*?

Y si suponemos, con un ejemplo más, que nuestra mente puede llegar a ser vertebrada aritméticamente, ¿nos quedaría abierta la agradable y aduladora posibilidad de llegar a ser un Gauss, un Galois, un Kronecker, Cauchy...?

No habría, pues, entre nosotros, en cada uno de nosotros, y los sabios más que una leve y transcendible distinción. Admitamos, pues, por un momento la *posibilidad*, al menos, de que la mente humana puede llegar a estarse viviendo, y siendo, en estructura de vertebrado, definitiva ya.

Pero lo que en el orden corporal pudiera ser una ventaja, y en ventaja lo aprovechamos, tal vez no lo fuera, desde el punto de vista de esos dos términos: *ente* y *ser*; y vinculo el término de *ente* con cosa o realidad concreta, que esté definitivamente vertebrada y especificada, y el término de *ser* lo adscribo precisamente a una realidad que pueda cambiar de estructura interior. Es menester que hagamos un poquito de historia, que es *maestra de la vida*, como decían los clásicos y repetimos los modernos, y lo es también de la vida filosófica.

Si pudiésemos, sacando una especie de radiografía mental, ver directamente cómo era el alma de *Santo Tomás*, y compararla entonces con la radiografía del alma de *Kant*, veríamos que la estructura interna de ambas mentes es mucho más diversa que las estructuras de buey y águila.

No creamos ingenuamente que cuando dos filósofos lo son de vocación y profesión, o lo son íntegramente, sean sus estructuras mentales, en definitiva, las mismas —por ejemplo, porque usen la misma lógica. No hay dos grandes filósofos que se parezcan mentalmente. *Santo Tomás* estaba internamente vertebrado con la filosofía aristotélica y con el dogma católico. Era un vertebrado religioso, de una muy particular y especialmente organizada religión; y un vertebrado filosófico de estilo griego —al menos así lo creía él.

Pero *Kant* no era ni de religión católica, ni aristotélico. Y con todo su estructura mental estaba tan perfectamente

organizada y tan sólida como la de *Santo Tomás*. Una radiografía espiritual nos los descubriría como dos tipos diversos de vertebrados espirituales.

Y si pudiésemos sacar equivalente radiografía de un *Arquímedes, Newton* y *Einstein*, veríamos que los tres, evidentemente, son vertebrados, pero ¡según qué plan tan diverso!

Nadie preguntará jamás, basta con el sentido común que Dios nos ha dado, qué es preferible: una pera a una manzana. Si ambas son perfectas en su orden, vale tanto la una como la otra. Un santo, desde el punto de vista de la religión hindú, como Gandhi, es tan aceptable como un santo según la religión cristiana. Son dos tipos diversos, absolutamente incomparables, como pera y manzana.

Supongamos que en vez de ponernos ante los ojos la escala de los animales, desde ameba a hombre, por su orden característico o taxonómico, nos desplegaran ante la vista mental las series de tipos mentales: matemáticos, físicos, lógicos, religiosos... que hay y ha habido en el mundo. No nos parecería exposición de monstruos respecto de un solo tipo, modelo; los veríamos, más bien, cual mercado de frutas, cada una de su especie. Y nos preguntaríamos: ¿cómo es posible que el hombre que, desde el punto de vista anatómico y fisiológico, no es más que un vulgar vertebrado, fijo ya en su estructura; cómo es posible, repito, que sea por dentro de tantas, tan diversas y tan acabadas especies espirituales?

Porque esto es lo grande del hombre: que todos nosotros, a pesar de la única e irreformable estructura corporal, a lo mejor fija ya desde medio millón de años, estemos todavía, al venir al mundo espiritual, como en el primer día de la creación: en pleno caos, en total disponibilidad para lo más diverso.

Pero no todo caos es igual a otro. Podríamos fácilmente hacer el caos en esta aula. Bastaría con revolverlo todo, y de semejante revoltillo de mesas, sillas, papel, libros... no saldría nada. Pero de un caos que sea realmente el caos *primitivo* ha salido por evolución dinámica el Universo actual, hasta nosotros.

Caos es, pues, un *estado* particular de las cosas, estado de plena indiferenciación, pero con ilimitada posibilidad de diferenciarse, de constituir toda clase de objetos determinados, tantos al menos como hay actualmente.

Pues bien: el hombre, desde el punto de vista corporal, es vertebrado perfecto, y tal vez lo sea definitivamente; mas internamente no estamos aún hechos definitivamente. La estructura que tengamos o nos den no pasa nunca de ser estructura de hecho; en principio y posibilidad interior, reformable.

Por suerte, pues, el alma del hombre es caos perenne; en el sentido de caos *primitivo* del que pueden salir, y al que pueden revertir tipos de geometría, de lógica, de álgebra, de religión, de arte, de física, de técnica..., de filosofía. Todo, especies incomparables, tantas y tan diversas, si no más, cuantos tipos de estrellas y nebulosas han procedido y continúan surgiendo del fondo de *caos primigenio* del Universo.

El tipo del hombre consiste, según esto, en que siendo un *ente* concreto —y empleo ya la palabra *ente* en sentido propio— desde el punto de vista y en el orden corporal, inclusive en el anímico, es el caos, dichosamente, desde el punto de vista espiritual: es *ser* espiritual; es *ser*, y empleo ya la palabra *ser* en su significado estricto: *realidad en fase y estado de posibilidades, inagotable en recursos*.

Pero antes de que estas palabras adquieran definitivo sentido técnico, preparemos un poquito más la cuestión.

Imaginemos un árbol sometido a tan extraño y nunca visto invierno que no solamente pierda hojas, flores y frutos, cual en ciertas regiones de la tierra sucede periódicamente, sino que desaparezca también el tronco, revierta al estado de semilla, y de semejante estado resurja en primavera, cada primavera, a nueva especie de árbol. Sería el equivalente vegetal de lo que históricamente le pasa al hombre interior.

El hombre es todavía más maravilloso y nunca visto *ser* que ese imaginario árbol. Al cambiar la época histórica, un poco cual las estaciones del año, cambia el tipo de mate-

máticas, de lógica, de derecho, de religión, de arte, de física, de astronomía, de moral. Ha comenzado, o se comienza, por reabsorber en raíz y hacia semilla primigenia el tipo de matemáticas, física, religión, derecho, moral... anteriores que la humanidad, por el momento, tenía —el tipo de matemática, la clase de física, la religión oficial y pública dominante, el derecho hasta entonces vigente...—, y de que la humanidad estaba viviendo; y revierte a una especie y estado de semilla mental y espiritual primigenias, para florecer a nuevos tipos en la primavera histórica siguiente, y siguientes.

Lo que en la naturaleza vegetal no pasa de ser fenómeno restringido a ciertas plantas y determinadas partes de las mismas, es el fenómeno normal de la historia humana.

El hombre interior cambia de *especie*, inclusive a veces de *género* espiritual: religioso, político, social, científico, artístico..., y tales cambios definen las *épocas históricas*.

Pero puesto en el plan de evitar, por de pronto, el planteamiento descarnadamente metafísico, recurramos a otro símil que nos permita hacer un quite a la cuestión técnica, y, sin embargo, darle una cierta comprensibilidad filosófica.

Las amebas tienen, reducidas al esquema esquemático conveniente a mi conferencia, una propiedad admirable: no tienen en principio ningún órgano definitivamente establecido; si tienen que digerir, improvisan un estómago; si andar, unos tentáculos o prolongaciones protoplasmáticas; hecha la digestión del alimento, el estómago se reabsorbe; pasada la precisión de marchar, digieren, por decirlo asi, las patas... Su vitalidad queda *íntegramente disponible* después de cada operación, pues nada de ella queda presa en órgano definitivo que tengan que mantener aun cuando no funcione. Toda la vitalidad queda constantemente disponible para todo.

¿Qué no daríamos los hombres por poder poseer corporalmente semejante propiedad? Porque, es claro, que cuando estamos, como en estos momentos, dedicados a pensar, nos sobra casi todo el organismo —nos sobra, si es

que no nos molesta y distrae—; y que mientras andamos, otro conjunto de órganos y funciones, inoperantes para tal finalidad, gastan energías vitales que podríamos muy bien aprovechar para hacer lo que hacemos, para el *age quod agis* romano.

Decimos en castellano «ser todo ojos»; sería, al parecer, el mejor medio para ver bien; y «ser todo oídos», lo fuera para oír bien; y «ser todo piernas», cuando nos conviniera huir, y «todo mente», cuando nos dedicáramos a pensar.

Esta propiedad de *totalidad* que —en grado más o menos idealizado y simplificado, por tanto— he atribuido a la ameba: improvisar órgano y función, cuando le hacen falta y en el grado, duración, que le conviniere, y pasados momentos y grado de conveniencia, reabsorberlos, quedando la vida íntegramente disponible para otra función, no la tiene el hombre corporalmente; *la posee espiritualmente*.

Somos, pues, *invertebrados espirituales*; somos amebas mentales, en bien real y nada metafórico sentido.

Cuando, en efecto, se va a pasar de una época histórica a otra, el hombre reabsorbe la ciencia, religión, arte, política anteriores; las pone en discusión, en duda; deshace sus estructuras firmes, y revertidas a semejante estado de caos, inconexo, desmenuzado, será vitalmente posible resurja el hombre a especie nueva: a nueva religión, a nuevo arte, a nueva ciencia, a nuevo derecho...

A mitad del siglo pasado se puso en duda y en crisis la que se decía geometría *natural* del hombre: el esqueleto geométrico que le nacía, si en firme quería hacer geometría: *la geometría de Euclides*. Ese esqueleto mental geométrico fue reabsorbido por Lobatscheski, Bolyai, Gauss, Riemann...; y de semejante amiboide reabsorción de la geometría estructuradísima de Euclides, surgió la geometría moderna: un plural de *especies* de geometrías, y aun *géneros*. ¡Tan diversas son unas de otras!

Porque esta es otra rareza de la vida mental del hombre: tenemos que ser corporalmente de una sola especie ínfima —con pequeñísimo margen para variedades—; mas el

hombre interior, el espíritu humano, puede mantenerse en *estado de indiferenciación* amiboide, proteico —y demos a la palabra *proteico* su primitivo significado: propiedad divina, de un especial y singular dios, de poder tomar todas las formas, sin quedar preso de ninguna, o *de no tomar ninguna*.

Para ser geómetra moderno no es preciso ser de una de las varias *especies* de geometrías, ahora científicamente posibles; sería cambiar un tipo de esqueleto por otro, siempre condenados, por un principio de disyunción, a uno o a otro. No saldríamos de vertebrados mentales, condenados vitalmente a estructura única de por vida actual y futura.

El geómetra moderno se mantiene en estado de mentalidad geométrica *genérica* tal, que no llega a una última y definitiva especificación. Por eso la geometría actual se presenta, siempre científicamente, en un estado de caos primigenio y originante: en el estado axiomático de elección de posibilidades, de adopción de un caso, como uno de tantos posibles, con conciencia de sus fácticos límites de validez, lejos, bien lejos de la necesidad clásica de un Euclides o Arquímedes.

Por muchos siglos, la aritmética arquimédica pasó por ser y tener que ser el esqueleto aritmético que tenía que darse y llegar a tener todo el que quisiera hacer aritmética científicamente. Ahora se sabe que no es esqueleto aritmético ni necesario ni único. Puede el científico moderno mantener su mentalidad aritmética en un cierto estado de *caos*, de inespecificación, proteico o amiboide, del que pasará a darse forma de aritmética arquimédica, cuando le conviniere, que es para la vida práctica, de todos los días; y de aritmética no arquimédica, *diracquiana*, si le hiciere falta, como en los casos de teoría cuántica, sin quedar nunca preso en una sola aritmética, cual esqueleto mental aritmético.

A este estado que voy describiendo, de mantenerse la mente humana en estado de *disponibilidad*, de multiplicidad de *recursos*, de riqueza de *posibilidades* que pasan al acto, a un acto especial, sin que con todo quede la mente

presa de tales actos y de tales casos, guarde más bien la perennemente posible desarraigabilidad y potencia de desdiferenciarse, llamo estado de *ser*.

Espiritualmente el hombre está siendo, tal vez íntegramente, en estado de *ser*, y sus caídas en estado de *ente* no pasan de casos, sin poder prensor, sin potencia definidora definitiva.

Históricamente, pues, pasa por virtud de la historia, o es la historia el documento más claro y fehaciente, de que el hombre se va pareciendo cada vez más a la ameba, menos a los vertebrados; al revés de la evolución seguida y mantenida por su cuerpo, ya va para unos cincuenta mil o medio millón de años. No busquemos mejores razones para la distinción entre cuerpo y espíritu en el hombre.

La física moderna procede en su tratamiento matemático de lo real al estilo de la ameba —un poco simplificada e idealizada que empleo por comparación. Cuando le conviene digerir los fenómenos cuánticos, improvisa un estómago (perdonadme a lo que me lleva la lógica de la comparación) matemático especial, aritmética no arquimédica, de números especiales, los números de Diracq, un cálculo de matrices en que no valga la propiedad conmutativa del producto ordinario...; terminada la faena de digerir mentalmente los fenómenos cuánticos, reabsorbe tal aritmética, y queda su mentalidad disponible íntegramente para improvisar, cual nuevo órgano digestivo, una aritmética arquimédica, que le vendrá bien para los fenómenos en gran escala —los astronómicos, por ejemplo.

Y no es que el físico proceda un poco a la buena de Dios, y a su talante, en la elección del tipo de matemáticas que va a emplear; no es eso, aunque a veces lo parezca, o haya quien tenga interés, vertebrado condenado a una estructura, en hacerlo aparecer así. Ese cambio de matemáticas, que son el especial estómago con que desde el Renacimiento la mente da forma o asimila vitalmente lo físico, obedece a que la mente humana es de estilo proteico, amiboide, no vertebrable; e improvisa el tipo de ciencia que le conviene para dar estructura científica a los datos presen-

tes, sin quedar jamás cautiva ni de los datos ni de la estructura que haya recibido. Contra *Goethe*, la inteligencia humana no resulta esclava de sus hijos, de sus propias obras, que son, cada una, nada más una de las posibilidades o recursos, no la única posibilidad o el único recurso de diferenciación, de digestión científica mental.

La libertad del físico moderno en matemáticas es la mostración de la distinción, y perennemente renovable distinguibilidad, del espíritu del hombre frente a los hechos reales; e inclusive, y lo que es más, frente a las teorías, y en el fondo frente a la *verdad concreta*.

Habéis oído bien: *libertad frente a la verdad*.

La metáfora de que me voy sirviendo insistentemente hace rato deja, pues, de serlo; pero metáfora, y realidad a que se refiere, no se reducen al dominio técnico o científico. Va mucho más allá. Se extiende hasta la estructura íntegra del hombre, en especial a la filosófica.

Se ha creído durante muchísimo tiempo que el hombre tiene una *filosofía natural*. Si Aristóteles hubiera podido preguntarse: ¿cuál es la filosofía natural del hombre?, hubiera dicho: la mía. Y si Santo Tomás hubiera querido decirnos con toda sinceridad «cuál es la filosofía natural del hombre», hubiera respondido que la suya, añadiendo un modesto «gracias a Dios». Lo cual no disminuye la realidad de que la suya fuera la filosofía natural al hombre.

Que *lo mío* es la norma universal, puede tomar formas más o menos descaradas. En filosofía esa palabra «verdad», que tanto nos llena la boca, es una manera indirecta y admitida de decir: *yo soy la verdad*. Que esta filosofía es la verdadera, quiere decir en realidad que *mi filosofía es la verdadera*; inclusive la mía, la de quien os habla en estos momentos.

Pero la historia está para enseñarnos muchas cosas, si uno cree de su obligación continuar siendo niño toda la vida. Y entre ellas que la mente del hombre no está irremediablemente vertebrada con una o según una sola filosofía, siendo tal única filosofía *su* esqueleto mental natural, su *único* esqueleto mental.

La filosofía suele desfilar ante nuestra vida en ciertos manualitos, cual inmensa galería de cambios filosóficos, dispuestos sabiamente, mejor: un poco cándidamente, para que concluyamos que quien tanto cambia no es la verdad. Nos atenemos a aquella sentencia del obispo francés *Bossuet*, católico, que, frente a los protestantes de los primeros tiempos, decía solemnemente: «*cambiáis, luego no sois la verdad*». Y esta sentencia ha pasado a ser lugar común, y aún para algunos maza de Hércules, para terminar con la verdad de todo lo sometido a la historia. Pero Dilthey, que fue protestante de nacimiento e hijo de pastor protestante, y seminarista protestante, dio la vuelta a semejante sentencia: «*cambias, luego vives; no cambias, luego estás muerto*».

La vida filosófica no es posible sin la base de un conjunto de cambios que no tienen por consecuencia el morirse; su propia forma de cambiar es la de aquella ideal y maravillosa planta, no clasificada porque no existe, que en un invierno mental, en una crisis histórica, reabsorbiera los órganos propios de la época anterior —pensamientos, valoraciones, tipos de arte, de religión, de derecho... volviendo así al estado de semilla mental—, y que no tuviera, con todo, que resurgir en la primavera siguiente repitiendo el mismo tipo, sino a otro distinto, imprevisible, realmente nuevo. Eso es en propiedad la *auténtica vida filosófica*. Lo demás es propaganda o apologética. Lo demás es hallar placer, y conveniencias, en que seamos de cuerpo y de alma vertebrados. Lo cual equivale a admitir sospechosa y humillante semejanza entre la parte material y la espiritual del hombre.

Los cambios de sistemas filosóficos suelen presentarse como un motivo para el escepticismo, a veces como una razón decorosa para no estudiar. En el fondo demuestran algo más grave e importante: que *el hombre no es vertebrado filosófico;* que puede darse un número ilimitado de estructuras mentales, de organizaciones espirituales.

Lo que la astronomía o cosmogonía moderna da por posible, fundándose conjuntamente en las teorías relativistas

y cuánticas —esa maravilla que todos desearíamos ver desde lugar seguro: cómo se expande el universo en materia, espacio y tiempo—, esa maravilla la estamos pasando por dentro tantas veces cuantas el hombre cambia de sistema científico o filosófico, moral o religioso. No es motivo de escepticismo; no es aceptable excusa para no estudiar mientras llega lo definitivo; es sencillamente la manera de mostrar que el hombre, o cómo el hombre muestra, que se encuentra siempre disponible y puede revertir perennemente al estado inicial del universo, al caos mental de que todo procede con novedad y originalidad.

Apliquemos, como etiqueta a un contenido conceptual, determinado ya, las dos fundamentales palabras de *ser* y de *ente*. Para la filosofía clásica el hombre es íntegramente un *ente;* es decir: en cuerpo y alma, potencias y sentidos, está perfectamente determinado, definitivamente estructurado según un único tipo posible. Vertebrado matemática, física, moral, religiosa, filosóficamente, en el ápice de su desarrollo. No sé si nos resultará ahora suficiente consuelo el recordar que Linneo clasifica los vertebrados en clase superior a los invertebrados.

Toda la ciencia y la filosofía actual se oponen a semejante concepción del hombre. Ciertamente que el hombre tiene grandes partes suyas irremediablemente hechas según un único modelo; es vertebrado irremediablemente, por de pronto, en cuanto al cuerpo; no podemos, por ahora, aumentarnos el número de sentidos; ni siquiera dilatar la zona a que se extiende su sensibilidad; por ejemplo, más abajo del rojo y más arriba del violeta, para la vista. Estamos auditivamente vertebrados; no podemos oír menos de 15 vibraciones por segundo o 30.000, cuando más. No disponemos, como dicen que tienen los murciélagos, de una especie de radar sónico, para guiarnos sin ver.

Somos *ente* en cuanto al cuerpo y sus potencias vinculadas a él. Lo cual no quita el que la parte más íntima del hombre sea invertebrado espiritual, y ejercite de cuando en cuando su potencia de involución y de indiferenciación para revertir a ameba espiritual.

Se compone, pues, el hombre de *ente* y de *ser*. Y no ha sido menester micrótomo ultrafino para notar semejante separación y composición interior. *Ente* y *ser* son dos palabras compendiosas para decir *realidad* y *posibilidad*.

Pero hecha así la reverencia a esos dos términos «real y posible», eludamos su explicación técnica una vez más, y echemos mano de unas palabras castellanas, bien conocidas, que nos den su equivalente —el cambio— en lenguaje tangible.

No es tan pobre el que no tiene dinero, cuanto el que no tiene *recursos*. Lo peor que le puede pasar a un hombre es ser hombre de pocos recursos imaginativos, de poca inventiva. Porque si tiene inventiva, podrá circunstancialmente hundirse, en economía, más veces, pero otras tantas y más resurgirá y se levantará.

Pero desgraciado del rico que sea sólo rico en dinero, mas pobre en recursos de imaginación, de inventiva. Si se hunde una vez, quedará hundido para siempre. La frase castellana «ser alguien de muchas posibilidades, de muchos recursos», es el equivalente del término *ser*, que es palabra para indicar de vez disponibilidad inagotable, recursos indefinidos, posibilidades inexhaustibles.

Si el hombre tuviera por esencia un tipo de organismo material fijo y único, y un solo tipo de organismo mental —filosófico, matemático, físico, religioso, moral, jurídico...—, sería, sin duda, rico en *estructura*, pero pobrísimo en *recursos*. Si se nos hundiese la lógica natural, o erráramos en física, o no supiera la aritmética cómo solventarnos un problema, quedaríamos pobres de solemnidad, y pobres sin remedio; no tendríamos recursos para inventar otra geometría que fuera mejor con lo real, otra aritmética que se adaptara más finamente a los datos de la física, otra política que satisficiera más justamente las circunstancias de la vida colectiva, otra religión que llenara más cumplidamente nuestros crecientes anhelos de trascendencia, libertad e infinitud.

Ente es, por tanto, sinónimo de riqueza estructural, de esencia, y de pobreza en recursos, en posibilidades; *ser* es

sinónimo de pobreza en estructuras definidas y definitivas, mas de riqueza en recursos y posibilidades.

Tal es el concepto ontológico que la filosofía actual se ha formado del hombre.

Todavía podemos apretar un poco más la cuestión. Voy a tomar, como decían los clásicos, «el agua desde su fuente», un poco remota, para al cabo de algunos pasos, históricamente siglos, caer en lo moderno. Vayámonos a la época medieval que tantas cosas buenas puede decirnos aún, y entre ellas una muy extraña. Todos aprendimos en el catecismo que en la Eucaristía, por virtud divina y por extraordinario prodigio, Dios convierte el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. A ese fenómeno divino se llama *transustanciación*. Dicho así, podrá ser objeto de fe; el término filosófico nos ayudaría, cuando más, a tragar la píldora, una vez dorada conceptualmente. Se trata de entender un poco.

Pues bien: cuando filósofos cristianos, como Santo Tomás, se propusieron, en cuanto filósofos, no tragarse la píldora, sino saber a qué sabía, qué significaba filosóficamente tal prodigio, nos ofrecieron una delicadísima y sutil teoría que posteriormente ha pasado al olvido y que voy a desenterrar con la misma reverencia como desenterraría los huesos de Santo Tomás, si es que aún no se los hubiera encontrado, y tuviere la suerte de hallarlos. Decía Santo Tomás que Dios puede hacer semejante prodigio porque siendo todas las cosas, por muy hechas que estén —cual el pan y el vino y el cuerpo de Cristo—, siendo como son en el fondo ni más ni menos que *seres*, Dios puede cambiar sin que se pierda nada, y recalcaba en que *sin que se pierda nada*, un ente en otro.

El cardenal Cayetano, Tomás de Vío, dominico, y el único comentador genial de Santo Tomás, a propósito de este artículo de la *Summa theologica*, decía hacia el año mil quinientos que «Dios puede convertir un ángel en piedra, y una piedra en ángel», sin que se pierda nada de ser en el cambio.

Tal consecuencia o aplicación pareció tan escandalosa a

la teología contemporánea y posterior que optó por ese medio tan sutil de disimular errores que es el silencio. No creo que me obligue.

Dios puede convertir una piedra en ángel y un ángel en piedra. Dios lo puede hacer, no nosotros. Nosotros podemos convertir una piedra en luz, y luz en piedra, sin pérdida alguna de realidad física. Esta especie de transustanciación física: cambiar piedra en luz y luz en piedra es el equivalente en el orden físico de esotro fenómeno: la transustanciación eucarística.

Todo lo cual, transustanciación física o eucarística, depende, en su *posibilidad,* de esa distinción entre *ser* y *ente,* de que he hablado. Si un ente fuera algo perfectamente hecho, definitiva y esencialmente especificado, no habría manera ni humana ni divina de cambiar una cosa en otra, sin pérdida o aniquilación o creación de entidad. Pero si el ente que creemos más estructurado y definido es en el fondo *ser* —es en realidad profunda un *caos de realidad*—, nada tiene de extraño que se le pueda dar, por potencia divina, o por poder humano, otra forma. La posibilidad de tal transustanciación o física, que estamos presenciando, o entitativa general, como la indicada por *Santo Tomás* y *Cayetano,* se funda precisamente —y lo dijo ya *Santo Tomás,* con todas las letras— en que todo es *ser,* y Dios es el dueño del ser, y de consiguiente de los *entes.*

En virtud de la técnica moderna se transustancia realmente la materia en luz, y la luz en materia; se puede cambiar *íntegramente,* sin residuo, sin materia remanente común, electrones en quanta de luz, e inversamente. Lo cual es posible porque, en rigor, el ente físico no es ente, sino ser; está inmediatamente disponible para cualquier tipo de realidad. Parece, pues, cual si en realidad lo físico se pareciera en estructura al hombre interior.

Mientras que el hombre se tuvo a sí mismo por espiritualmente hecho, con una estructura definida y determinada, única posible, no inventó ni geometrías no euclídeas, ni bomba atómica. Cuando el hombre ha podido hacer la experiencia histórica definitiva de que puede cambiar de

geometrías, aritméticas, derechos, religiones, arte..., sin que deje de ser realmente hombre, cae en cuenta de que tales cambios son, primero, una vuelta al caos, mas a un caos del que puede surgir, en segundo lugar, un mundo nuevo —físico, matemático, religioso, artístico, jurídico, político...

Al afirmarnos, pues, la filosofía moderna, sea con *Heidegger* o con *Sartre*, que el hombre está compuesto de *ente* y de *ser*, que es *Dasein*, no hace más que decir en lenguaje propio lo que ha hecho, en el propio y en realidad y con eficiencia deslumbrante y un poco temerosa, la física moderna.

Son, pues, *contemporáneas* física actual y filosofía actual, además de *coetáneas*. Y lo son bomba atómica, geometrías no euclídeas, método axiomático... con el descubrimiento de la estructura compleja de *ser* y *ente* que tiene el hombre.

Dios puede cambiar cualquier ente en cualquier otro ente, por ser todos *seres*, decía *Santo Tomás*; puede hacerlo, aunque no nos conste si alguna vez ha transustanciado ángel en piedra o piedra en ángel. Semejantes tipos de transustanciación están, como es claro, en manos de Dios. Y si a Dios hemos de caracterizarlo por algo, que sea menos indigno de él, digamos que la omnipotencia suya está a servicio de un inmensa bondad. No cambia ángel en piedra, o piedra en ángel, simplemente por darse el gusto de remodelar el ente, como nosotros de críos el barro que caía en nuestras manos. Parece Dios sentirse obligado a dejar eternamente en ángel lo que hizo ángel, y no trocarlo irreverentemente, según nuestros criterios, en pedrusco. Está sometida, por decirlo así, omnipotencia a benevolencia. No nos gustaría nada, hablando a nuestra manera —la humana, y ¿qué otra manera puedo yo tener de hablar?—, que de sopetón, usando Dios de su omnipotencia, nos trocara en piedra. Claro está que no nos notaríamos trocados en piedra, si lo fuésemos; piedra que recordara haber sido hombre estaría siendo realmente hombre. Mas tampoco nos gustaría que, de repente, un precioso y caro diamante

se nos volatilizara por arte de birlibirloque en nuestras manos, y se nos consolara diciendo que Dios nos lo ha convertido en ángel. Un creyente particular, si llegara a creerlo, tal vez se consolara; no así el Banco de Venezuela, si por transustanciación Dios trocase todo el oro de sus arcas en espíritus celestiales. Seguro que no lo hace por respeto al régimen capitalista.

Los hombres no somos, evidentemente, omnipotentes; pero somos, en verdad ya, *potentados ontológicos.* Podemos cambiarnos el tipo, género y especie mentales en todos los órdenes: científico, artístico, religioso, moral, jurídico. Se puede, y ha hecho, transustanciar filosofía griega en medieval; transustanciar matemática pitagórica y arquimédica en riemanna y diracquiana; todo lo cual, y algo más, es al menos equivalente a cambiar un ángel en piedra.

Mas hemos de preguntarnos ya, urgentemente, si semejante transustanciación quedará sometida a nuestro libre albedrío, a lo que nos dé la gana, o a una benevolencia parecida a la del Padre celestial.

Por una especie de participación discreta de la omnipotencia divina cambiamos, por técnica material, luz en materia y materia en luz, verdadera y auténtica transustanciación. Pero ¿en quién reside tal poder, y cuál es el grado de benevolencia, y aun de inteligencia a cuyo servicio se ponga tal poder?

No es posible que el hombre descubra que es fermentario de posibilidades, material de portentosos e inagotables recursos; no puede llegar a descubrir y caer en cuenta de que se compone de *ser* y *ente,* sin que se le plantee, con nunca visto sentimiento de responsabilidad, si esta nuestra omnipotencia —en matemáticas, física, lógica, técnica...— deberá estar sometida a una bondad, imitación ya más cercana de la divina.

La cuestión de la estructura del hombre, como *ente* y como *ser,* nos ha conducido nada menos que a la energía atómica y a un replanteamiento de nuestras responsabilidades: a una nueva moral. Del tema de *ser,* al tema del *deber.*

IV

EL HOMBRE COMO SER DEFINIDO

El hombre en cuanto ser-en-el-mundo. Universo, ambiente, mundo

Señoras y señores:

Las palabras, un poco como los valores de la Bolsa, tienen sus altas y bajas; y, como entre los caballos, hay también palabras «favoritas». Una de las palabras modernas, en alza y favorita, es la de *complejo.*

En un libro de un amigo mío, inteligente y no mal intencionado, que tiene por título *Los doscientos y tantos complejos de la mujer,* después de explicar documentalmente —lo supongo, porque, en verdad, no lo he leído, ya que el título no me concierne directamente— esos doscientos y tantos complejos, espero que debe terminar la obra diciendo: «a pesar de tal cantidad y calidad de complejos, algo deben tener las mujeres, en virtud de lo cual no son ni antipáticas ni indeseables». Lo digo de manera indirecta y negativa, que la directa y positiva sería un galanteo a las damas presentes, bien merecido, pero tal vez un poco fuera de lugar.

La conferencia de hoy lleva por *tema «el hombre como ser definido y el hombre como ser en el mundo».* Voy a enfocarla desde el punto de vista de dos *complejos,* que no son peculiares a hombres o a mujeres; son propios de la Humanidad, y que no están clasificados, que yo sepa, en los

correspondientes tratados, porque nos pertenecen —al tiene que quedarnos— a los filósofos.

Son, *primero,* el complejo de inferioridad ontológica, sembrado en nosotros por la concepción vieja del Universo, según la cual somos creaturas y criados; y *segundo,* el complejo moderno de superioridad, producido en nosotros por el auge de la ciencia moderna.

I

Para contraponer de una manera tal que me permita enfocar la cuestión desde el punto de vista de los *complejos filosóficos* de que he hablado por alusiones, indicaré tres puntos que me sirvan como de esqueleto a esta conferencia.

1) La manera como el hombre ha conseguido convertir el *universo* en *mundo* habitable, en casa para sus sentidos externos. 2) El modo como el hombre ha alcanzado cambiar el *universo humano* en *mundo habitable para el hombre.* 3) El procedimiento con que el hombre ha logrado cambiar el *universo del tiempo* en su infinita y neutral duración *en mundo* o casa habitable para él, en mundo temporalmente habitable —precisamente por la memoria, por la historia sobre todo.

Después de explicar estas tres partes podremos plantear, desde un punto de vista vagamente psicológico, definidamente filosófico, los dos tipos de complejos: *a*) el sufrido por el hombre, cuando se creía ser cosa *definida* y confinada a un universo que él no había hecho ni podía transformar en mundo o casa suya, *complejo de inferioridad metafísica; b*) el sentimiento de que estamos en un universo, transformado por nosotros activa y realmente en mundo —por la técnica, por la ciencia—, nos ha creado el *complejo de superioridad,* inverso al anterior, y no menos perjudicial, exagerados, el uno que el otro. Dando por consecuencia general una especie de temperamento o humor ciclotímico u oscilante, cual péndulo, entre superioridad e inferioridad, oscilación característica de nuestra época. *Ciclotimia ontológica; temple dual existencial.*

1) *Primer punto:* ¿Cómo ha conseguido el hombre cambiar el *universo* externo, de universo inclemente que trata a los hombres al igual que a los demás seres, en un *mundo,* en casa habitable para los sentidos?

La frase, típicamente existencialista moderna, puesta en curso obligatorio por *Heidegger,* de que el hombre es *ser-que-está-siendo-en-mundo* (Sein-in-der-Welt), conserva, además del mágico prestigio de casi todo lo que de Alemania viene, sobre todo en filosofía, guarda, para nosotros, algo, un fondo que voy a hacer resaltar para que no se quede en vaguedad de niebla germánica, sin claridad, que benévolamente llamamos latina, y que decimos tiene que imperar —nos guardamos de que efectivamente mande— en toda mente latina.

Empleamos en castellano las frases *hechas*: estar uno como en casa, estar en algún lugar como en casa propia. No siempre se encuentra uno en un lugar «como en casa propia»; y anda, decimos en España, como «Pedro por su casa».

No siempre el hombre ha creído que los sentidos, con los que anda y se mueve tan bien, libremente, al parecer, por el universo le permitan, en realidad de verdad, transitar por él como «Pedro por su casa». La vista cree espontáneamente que no es ella la que fabrica este universo; está viendo lo que le han fabricado, lo que le ofrecen hecho las cosas, se siente pasiva o no creadora. No ve algo por haberlo hecho, sino porque está hecho lo ve. De consiguiente, la vista no se mueve como «Pedro por su casa», al moverse por el mundo de los colores, sino por casa «ajena»: en un universo completamente extraño a ella que ella no ha creado, que no puede trocar en *mundo,* en *casa propia,* amueblada para sus finalidades.

La ciencia moderna —y somos modernos sin remedio, como decía en conferencia pasada— nos proporciona un conjunto de datos que echarán los fundamentos al complejo moderno de superioridad. La física moderna nos demuestra que eso que llamamos luz —y que a los ojos se nos viene, como algo perfectamente continuo, inconsútil,

irrompible—, se compone en sí misma de un inmenso conjunto de perlitas, llamadas fotones, de elementos sueltos, una granizada de color; de todo lo cual los ojos ni se enteran ni nos enteran. Por otra parte, la luz es un movimiento ondulatorio transversal del campo electromagnético; de lo cual tampoco nos da noticia ni atisbos la vista.

Es que la vista, a base de ese universo físico, absolutamente neutral en sí frente a unos ojos que lo miren o no, se ha construido, ha creado para sí, un *mundo.* En vez de la faena, más que suplicio dantesco, de tener que contar a ver si van ya cuatrocientos billones de vibraciones por segundo, para ver rojo, u ochocientos para ver violeta, nuestros ojos, mejor la vista, por un cálculo maravilloso irrealizable por máquina alguna, aun por cerebro electrónico, nos da hecho el cálculo total, y vemos simplemente rojo o violeta.

No hemos de fatigarnos contando el número de electrones que circulan por una sección cualquiera de una lámpara ordinaria, que suelen ser por trillones en un segundo, y por los trillones de fotones que emite la más corriente lamparita eléctrica; la vista no se molesta en contar semejante número. Nos lo da todo *sumado* y *resumido* en una impresión global, continua, coherente, uniforme.

Esa *imagen visual* del *universo* es el *mundo* de la vista; habitable, vivible por ella; es *su casa.* Todos nos habremos mirado más de una vez en el espejo, con aprobación o con dudas. Mas la imagen que en el espejo aparece no es, desde el punto de vista de la física experimental, imagen real; no se puede coger con las manos, ni captar en una pantalla, ni vale para fotografiar, quemar, interferir... La física la denomina imagen *virtual.*

Pues bien: aunque no lo parezca —y es el gran descubrimiento de la física moderna, origen en parte del moderno complejo de superioridad— el hombre no ve lo físico en sí mismo; se ha dado él, y ha creado, una *imagen visual del universo,* producto de su vista; sin más que un fundamento remoto, aunque real, en el universo.

Tan diferente es el *mundo* del color del *universo* del co-

or, que el mundo del color encubre lo que el color *es*: su esencia, sus leyes.

Reforcemos un poco más los fundamentos para el moderno complejo de superioridad, recordando otro dato de la física, elemental por cierto. La luz corre trescientos mil kilómetros por segundo. No es pequeña velocidad. Nuestros mejores aviones no han pasado de los tres mil kilómetros por hora; todavía falta algo para llegar a la velocidad de la luz, o al menos aproximarse. Pero esa velocidad, siempre finita, de la luz, aunque comparativamente desmesurada respecto de las ordinarias que percibimos, trae por consecuencia que lo que nosotros creemos estar viendo no *está siendo* mientras lo *estamos viendo.* La luz que nos viene del sol tarda unos quinientos segundos en llegarnos, de modo que el sol que estamos viendo no es el que *está siendo,* sino el que fue hace quinientos segundos. Podría haber *realmente* desaparecido. Y la luna que contemplamos, poco románticamente ya, en noches de plenilunio, no la podemos ver sino al cabo de un segundo de que la luz partió hacia nosotros. No vemos la luna porque esté siendo en el instante que la veo; veo (en presente) la luna que fue o era hace un segundo (pasado).

La luz de estrellas fijas, tan próximas relativamente como el Alfa del Centauro, tarda en llegarnos unos cuatro años y medio; es decir, estamos viendo lo que la estrella fue hace cuatro años y medio. Vemos tales objetos celestes no como *son*, sino como *fueron* hace años y años, y algunos hace miles de años, a lo mejor dos mil millones de años. Mas veo todo ello como si fuese y estuviese en este instante en el astro mismo; de consiguiente lo que veo en el cielo no es lo que es, sino *creación objetiva* de mi vista, invento por el que ve actualmente y como actual lo que existió hace quinientos segundos, un segundo, miles de años. Somos verdaderos *poetas* del universo visible, en el cual está habitando, como en casa propia, bien agradable, como en *Mundo,* nuestro sentido de la vista.

La filosofía y concepción griega del universo sostenían que el mundo existió desde siempre, y para siempre exis-

tirá; creía, lógicamente, que la vista no producía, por ver, nada en el universo; faena suya única era verlo tal cual estaba siendo él de sí. Es muy natural que, en tal caso y con tal convencimiento, surgiera en el hombre el *complejo de inferioridad*, o el *complejo de pasividad ontológica*. Teníamos que recibir lo que nos daba lo real, porque éramos incapaces de producir nada a base de lo real mismo; podíamos, cuando más, y eso lo conocía el griego, sacarle a un espejo nuestra imagen. Pero ¿quién era capaz de creer que lo que está viendo el hombre fuese como una imagen que él estaba sacando de un conjunto de objetos que, en sí mismos, no tienen que ver nada con el hombre ni con lo que el hombre cree percibir en ellos y de ellos? Lo que vemos con la vista, y por la vista, está realmente hecho *a imagen y semejanza del hombre*. Está hecho por la vista y para la vista —y no por metáfora poética. Pudiera haber sido metáfora poética, dicho lo anterior por *Platón* o *Aristóteles*. Es una metáfora bien real —con perdón de la aparente contradicción verbal—, que nos da resuelta, en real, la física moderna demostrándonos que el mundo físico no es como lo vemos. Vemos, en verdad, un mundo creado por nosotros, como de material, de un universo físico.

En mis tiempos de estudiante dábamos una asignatura horrenda: *Retórica*, con bien clasificadas figuras poéticas, y otras sandeces decorosamente arregladas, y entre los trozos ejemplares, aquel verso cursilísimamente romántico que decía: «que este cielo azul que todos vemos, ni es cielo ni es azul. Lástima grande que no sea verdad tanta belleza». El romántico que lo dijo, y los no románticos que de niños lo repetimos, no debían saber, no sabíamos, porque no se podía saber, lo que ahora es de todos conocido: que efectivamente ese cielo azul no es azul, lo hacemos azul nosotros; y la belleza que en él se ofrece no es una belleza que él de sí tenga; es una belleza que le ponemos, con realidad generosa, nosotros. De modo que no es, sin más, lástima que no sea verdad tanta belleza; es lástima para él, pues no la tiene de suyo; no es lástima para nosotros, porque la creamos y se la regalamos efectivamente.

Podemos, pues, afirmar como *consecuencia primera*: que el universo físico, tal como está en sí mismo constituido, no es *casa habitable*; no es *mundo*, dicho ahora con la palabra justa. No es *mundo* o casa habitable para la vista. La vista tiene que reconstruir el universo de la luz y colores para poder habitar en ellos cómodamente, cual la casa corriente en que habitamos la construimos ciertamente con materiales naturales, mas debidamente transformados. Lo dicho de la vista, igual valdría, en su orden, para el oído.

Todos los sentidos, en general, transforman el universo físico en Mundo o casa habitable para ellos. Lo transforman más o menos, según los casos y sentidos. El sonido en sí mismo, tal como es según la física, se reduce a un conjunto de vibraciones longitudinales del aire, que se propagan con una velocidad de unos cuatrocientos treinta metros por segundo, o un tercio de kilómetro. Pero ¿quién, cuando oye un sonido, cuenta semejante número de vibraciones? Resultaría insoportable faena. El mundo de la música, en semejante plan ontológico, no sería vital y deleitosamente habitable; el *Universo* de la música no sería *mundo* para nosotros.

No se puede, por tanto, confundir universo con mundo, como no confundo una selva tropical, virgen, con la casa que habito. Todos nuestros sentidos tienen, pues, esa maravillosa propiedad, descubierta cada vez más claramente a partir del Renacimiento; que no son pasivos, ni inertes, ni están atenidos simplemente a lo que se les dé; son capaces de sacar de un material indiferente, hecho de figuras geométricas, de movimientos, sacar esa maravilla que nosotros creamos: color, tal cual lo vemos; sonido, tal como lo oímos.

Hemos hecho, pues, del *universo* físico, mediante nuestros sentidos creadores, un *mundo* habitable, confortablemente habitable para nosotros.

2) Parecida a la transformación impuesta al universo físico hemos introducido otra en el *universo humano*. El universo humano —en cuanto sometido a las leyes biológicas, con el animal humano en cuanto bestia—, no sería

humanamente habitable. Ha sido menester, para levantarlo a *mundo,* inventar toda clase de formas sociales, que nada tienen de naturales; son artificiales. No perdamos de vista que ese atributo de «artificial» no trae consigo nada ni de peyorativo ni de ineficaz. Artificial es el aparato que me está sirviendo para que ustedes me oigan cómodamente. Pero no porque sea artificial funciona peor, sino mucho mejor, que mi voz natural. Y no porque un aparato de televisión sea objeto artificial, funciona peor que la natural vista; funciona, en muchísimos aspectos, mejor que la natural vista. Al afirmar, pues, que las formas sociales, comenzando por la familia y llegando al Estado, son creación o invención del hombre, no estoy dándoles aspecto peyorativo, valor inferior; estoy, por el contrario, diciendo bajo otra forma que si el *universo* humano estuviera simplemente reducido a las formas biológicas —a como se tratan en el bosque los tigres, los leones o los insectos—, todo lo que hemos podido admirar en la película de W. Disney *El desierto viviente,* no sería habitable lo biológico humano por el hombre en cuanto hombre; sino para el hombre en cuanto bestia.

Me guardaré mucho de decir que toda forma social, o cualquiera forma de Estado, resulte casa confortable, habitables todas con igual comodidad y dignidad para el hombre. Evidentemente que no es así.

El hombre es lobo para el hombre —*homo homini lupus,* decía bien conocido filósofo. Eso es el hombre para el hombre en *universo* biológico. De cuando en cuando, dentro de la sociedad o *mundo* humano, irrumpe el *universo* biológico —en guerras, revoluciones, actos de salvajismo, crímenes..., o en una enfermedad que deja al hombre-animal indisponible cuando tal vez más falta haría, en el *mundo* humano.

Papa, Presidente, barrendero... todos estos cargos y funciones pertenecen al repertorio de inventos por los que el hombre ha convertido el *universo biológico humano* en *mundo* humano, en casa humanamente habitable por todos.

Cuando funciona bien el *mundo* humano, la casa del hombre, y la de los hombres, la sociedad resulta domicilio agradable en que disfrutamos de comodidades y valores que jamás hubiéramos podido imaginar ni tener de estar reducidos a simple *universo* biológico humano.

Es, pues, muy instructivo dar una mirada a lo que sería el hombre en plan de *universo* biológico humano; y leemos con gran complacencia el *Robinson Crusoe.* Las relaciones biológicas entre hombres no dan sin más una sociedad, ni siquiera la familiar. Únicamente la creación e invención de esa casa que llamamos la sociedad, con su número y complejidad de oficios, de beneficios, de deberes, es la *casa* del hombre, con término técnico: el *mundo* humano.

Se distinguen, pues, tanto al menos como salvaje de civilizado, universo humano de mundo humano.

Mas el mundo humano ha llegado en nuestros tiempos a una tal complejidad que, cuando funciona perfectamente, es una maravilla de comodidad, seguridad, dignidad, valores todos con propensión a meternos un *complejo de superioridad.* Por nuestros códigos, perfectos, no estamos viviendo una vida colectiva natural —una especie de rebaño, horda. Y nuestro mundo económico es infinitamente más complejo que el egipcio o romano.

Mundo es, pues, en todos los órdenes *universo* reformado a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del hombre.

3) Ha inventado el hombre un tercer procedimiento para convertir un universo en mundo, o en casa por la que anda «como Pedro por su casa». Es la manera como ha trocado el *universo del tiempo* en *mundo temporal.*

Nos dice, por ejemplo, la cosmogonía moderna, con ciertas reservas y finuras conceptuales de ordinario preteridas, que el universo en que nos encontramos comenzó a existir hace unos cinco mil millones de años. Tal extensión de cinco mil millones de años —para quien se encuentra confinado, hablando benévolamente y deseando a todos sinceramente, a un siglo de existencia—, pudiera parecer como inmenso desierto temporal, salvo ese pequeñísimo

oasis que ocupa y llenan esos cien deseados años de vida o los cinco mil de la historia conocida documentalmente de la humanidad. Ese universo, inclemente y neutral, de cinco mil millones de años vacíos, casi en su totalidad, ¿cómo los poblamos nosotros y los transformamos en *Mundo*? Lo poblamos con *Historia*, y lo hacemos habitable con la *memoria y el cálculo, con las cosmogonías.*

Historia, memoria y cálculo son maneras como el tiempo, indefinido y neutral, resulta habitable por el hombre y para el hombre; de ahí nuestros cuidados de rellenarlo cada vez más, de que no se nos quede vacío de humanidad. Si se habla, por ejemplo, de que el universo existió desde hace cinco mil millones de años no me limito simplemente a pensar en cinco mil millones de años; exijo que el físico me explique, año por año, qué es lo que pasó en tal universo, cómo el átomo primitivo, superátomo supercondensado, estilo Lemaître, explotó no como una bomba atómica, algo se parece a eso, sino explotó en tiempo y en espacio, produciendo tiempo y espacio en que nos encontramos; y queremos saber, con Laplace, también año por año, si posible fuera, cómo la nebulosa primitiva se fue condensando, formando el sol, los planetas. Querríamos saberlo, y se puede saber teóricamente segundo a segundo, infinitésimo a infinitésimo de tiempo. Las ecuaciones de la mecánica permiten ese poblamiento intensivo y detallado de la duración del universo de modo que la cifra global, los cinco mil millones, se me descomponga en unidades menores temporales, cada una rellena de sucesos que, a su vez, me rellenen la memoria, la imaginación. *Mundo temporal*, transfiguración, por la ciencia, del *universo temporal.*

Hemos resumido en tres capítulos cómo el hombre, al parecer ser inofensivo e impotente, ha conseguido, a pesar de sus aparentes pequeñez y limitación, convertir el *universo*, inclemente, neutral, de la luz, del sonido, de la biología, en *mundo*, espléndido y maravilloso de los colores, sonidos, música, sociedad que son invención nuestra, creación nuestra, a base de una materia incolora, neutral, indiferente.

El *complejo de superioridad* que todo eso pudiera engendrar en nosotros resaltará tanto más cuanto más acusadamente lo contrapongamos con el de *inferioridad* de épocas anteriores.

II

Entro en la segunda parte de esta conferencia; y digo que en la época griega, para no ir históricamente más atrás, el hombre se notó como *ser definido,* lo cual no alude primariamente a la definición lógica que del hombre pudiera dar y se dio, sino a algo más elemental y básico: a su confinamiento y adscripción a un rincón del universo.

En efecto: no se puede sostener, y estar convencido, como los viejos griegos y romanos, y toda la época medieval, de que el universo es cual superficie en forma de disco, sobre la cual el cielo se asienta en forma de cúpula, de modo que estemos, perdóneseme la comparación, como queso sobre plato y bajo campana de cristal. No nos gustaría ciertamente sentirnos vivir así, bajo la campana de cristal, bóveda celeste, y sobre un plato o disco finito, con bordes colindantes con un abismo sin fondo, insalvable. Nos daría el complejo de inferioridad, el de encerramiento, y una claustrofobia profunda, perceptible, que dominó cual sentimiento básico, tónica, toda la antigüedad y la época medieval.

Estaba el hombre en aquellos tiempos, mejor en aquella concepción del universo, haciendo de centro de convergencia de todas las miradas, algunas benévolas, otras no tanto, de Dios, dioses y de los espíritus que poblaban la cúpula celeste —miradas incesantes, entrometidas, inoportunas e insoportables en definitiva. ¿Cómo ocultarse? ¿Cómo ser yo, serlo a solas, siquiera por unos momentos? ¿Por dónde huir hacia un infinito positivo, hacia una tierra nueva, hacia una vida mía, de cada uno?

Semejante concepción del universo estaba además subtendida por otro sentimiento, complementario del anterior:

el hombre creía conocer las cosas porque existían ellas de sí: oírlas porque sonaban...; notar que pesaban porque ellas pesan... Vivía como *pobre de solemnidad,* que tiene que recibir todo de todos. De limosna en todos los órdenes; recibiendo por benevolencia de un ser superior, o por las más discretas e impersonales manos de la madre Naturaleza, todo lo que en todos los órdenes y de continuo necesita.

Este complejo de pobreza, de miseria, es el complejo que manda desde el fondo de toda la filosofía antigua y medieval; sobre todo, ante todo y del todo, somos pobres de solemnidad respecto de Dios. Somos literalmente, con la palabra castellana, *pordioseros.* Lo que tenemos, lo tenemos por gracia de Dios.

Pero inclusive somos pordioseros —no hagamos hincapié en lo material de la palabra—, respecto de lo físico ¿Por qué vemos? Porque hay colores, que no hemos producido. ¿Por qué oímos? Porque hay sonidos que no creamos. Sentimos la realidad del universo, porque es real él, en sí mismo, por sí mismo. Somos los *sobrantes,* lo superfluo, para decirlo con términos de *Nietzsche,* y un poco con los de *Sartre.*

En la primera parte de esta conferencia hemos visto, acabáis de oírlo, que este punto de «ser pordioseros», «recibirlo todo», es, realmente, falso. *Lo hemos hecho falso.* Si recibimos cosas del universo, las transformamos y lo transformamos en *mundo.* No somos ya pordioseros de la Naturaleza, ni de nadie; somos, a base de un material inicial, de un capital básico, creadores de un *mundo.*

No siempre distinguimos, con la debida finura, entre dos frases, bien características en castellano, y tan significativas como *servir para...* y *estar hecho para...*

Evidentemente el agua del río «sirve para beber»: pecaríamos de benévolos para con nosotros mismos, si creyéramos que «está hecha justa y precisamente» para que la bebamos. Cuando un árbol nos da sombra nadie pensará que el árbol *esté hecho* precisamente para que yo tome la sombra. «Sirve», sin duda, «para que la tome».

Ninguna cosa natural «está hecha para el hombre». Ni siquiera nuestro cuerpo. Pero este punto es tema aparte, y conferencia futura.

Ahora bien: cuando las cosas del universo en que vivimos *están sirviendo* para nuestros fines, mas caemos en cuenta de que *no están hechas* para nosotros, nos puede dar el complejo de *siervo,* al que permite el Señor que use de ciertas cosas, que se sirva de ellas; pero, como no están hechas para él, como para causa final última, no llega ni puede llegar a dominio propio y plenario de ellas.

Según toda la filosofía clásica, griega y medieval, las ideas, el mundo físico, sirven evidentemente para el hombre —para que vea, oiga, piense, desee...—; *sirven* las ideas *para que* piense, el color para que vea..., la fruta para que coma, la madera para leños, el agua para beber. *Sirven para...*

Empero de esto a que todo *esté hecho para* el hombre, hay inmensa distancia; mayor que la que hay entre la madera que está viviendo y siendo en el árbol y del árbol, a la madera que en forma de maderos *está hecha* para mi especial servicio.

Toda la concepción clásica del universo es concepción de *esclavos*; porque todo, sea natural o ideológico, *sirve,* mejor o peor, *para* el hombre; pero tiene el hombre el convencimiento profundo, un tanto reprimido, censurado, de que, *no estando hecho para él* —por la razón fundamental de que no lo ha hecho él—, tiene que servirse de ello, como quien no es dueño —según los mandamientos y normas de quien realmente lo hizo—, para sus fines, gloria, para sí.

Porque si este mundo *fue hecho por* Dios y *fue hecho para Dios,* para su gloria únicamente, definitiva y últimamente, puede estar a servicio del hombre, a lo más, puesto que no fue hecho ni por nosotros ni, en definitiva, para nosotros; tendremos que servirnos de él como siervos, criados y criaturas de Dios.

Y si el filósofo y la ciencia se colocan en una concepción naturalista del universo, diríamos exactamente lo mismo.

Ningún griego, sea *Platón* o *Aristóteles,* menos todavía

Homero o *Hesíodo*, y menos aún un *medieval*, afirmó jamás que el mundo en que nos encontramos haya sido hecho por o esté siendo realmente *para* el hombre. Ciertamente que tal como se nos ofrece no *está hecho para* el hombre; pero no menos seguramente podemos reformarlo de modo que quede hecho para el hombre, porque el hombre lo rehace a su imagen, semejanza, conveniencias, valores, fines, planes.

Toda la técnica moderna —sobre todo, mediante la ciencia— es, esencialmente, desconcertante y prodigioso instrumento, y documento fehaciente cual ninguno, para convertir universo en mundo: lo que no está hecho ni por el hombre ni para el hombre, en realidad reformado y transformado de modo que esté rehecho por el hombre y para el hombre.

Nos hemos convertido de realmente criados y creaturas en realmente dueños y señores del universo.

Y en virtud de este prodigio, bien real, que es la técnica —y por técnica se entiende todo: tanto las leyes, en sistema de derecho, como leyes en sistema científico...—, nada de todo ello crece cual rosal; hay que *inventarlo*: el *mundo* nuestro es invento, creación, improvisación, ocurrencias geniales, aventura, éxito. Categorías del *Mundo humano* —del Universo, esclavo ya del Hombre.

Tal vez desde hace unos dos mil millones de años se encuentran en la Tierra el uranio y otros materiales radiactivos, en la misma cantidad que ahora. Durante dos mil millones de años ha estado todo eso de cuerpo presente en el universo; «no servía para» el hombre, y menos «estaba hecho para el hombre». Pero no hace muchos años se encontró la manera no solamente de que sirvieran para el hombre —que el hombre hace más años había conseguido hacerlos *servir para* la medicina—, sino inclusive «hacerlos para el hombre», construyendo ciertos aparatos que produzcan nuevos elementos radiactivos, nuevos generadores de energía. Y éstos sí que estarán hechos para mis fines, buenos o malos, de paz o de guerra, y no tendré que aguardar, un poco humillado y resignado, a que me lo dé hecho la Naturaleza.

¿Dónde terminará semejante transformación del universo en mundo; y del hombre, de siervo y criado, en dueño y señor?

Por lo pronto, el convencimiento de que somos dueños y señores del universo es un convencimiento de que, confesada o inconfesadamente, participamos todos los hombres de nuestra época histórica, que comienza con el Renacimiento.

En aquellos otros tiempos de servidumbre humana en que el hombre se creía, un poquito por compensación, encontrarse en el centro del universo, sin poder salir de él, no le era posible aspirar a andar libremente por el universo, menos aún por el Cielo. Ícaro, alfombras mágicas...: Vuelos imaginarios, ensueños de las ganas de volar, de evadirse del *centro* del universo. Pero pensar en subir realmente y por virtud propia a los Cielos, eso jamás lo pensó la humanidad anterior al Renacimiento.

Cuando hacia el siglo XVI sostiene Galileo con Copérnico que «la Tierra no es el centro del universo» no es simplemente por ganas de confinarnos a otro rincón del universo, cambiando de prisión. Si la Tierra no es el centro del universo, es que realmente estamos viajando y discurriendo por el Cielo. Y esto es lo decisivo, y lo que en el fondo del fondo vieron muy bien los Inquisidores: estar en el *Cielo*, moverse por el *Cielo*. Nosotros no llegamos a dar la debida importancia a esta afirmación porque el Cielo, para nosotros, no es ya Cielo: lugar propio de Dios, de dioses, de espíritus. Eso de *«Padre nuestro que estás en los Cielos»* ha quedado vacío de significación local, en pura metáfora —lo cual no era así antes de *Galileo*.

Cuando *Giordano Bruno* defiende el sistema heliocéntrico, Universo y Tierra centrados en el Sol, no lo hace por razones técnicas, cual las que emplearan *Galileo* o *Copérnico*; lo sostiene sencillamente por el entusiasmo romántico de saber que estamos siendo en el Cielo, en los dominios de Dios. Lo que antes era, por excelencia, morada de Dios o de los dioses, el cielo empíreo, o bien lugar propio de espíritus —aún Santo Tomás asigna ciertos ángeles a las

estrellas—, va a ser ahora lugar de posibles excursiones, de un turismo que realmente se va a iniciar en nuestra época. Es ya en principio posible tomar posesión del cielo.

La poesía, y sólo ella, había tomado posesión del cielo, mucho antes que la física y la técnica.

Si Dios es el Señor de los cielos, habremos de admitir que hace siglos ha mostrado para con nosotros mayor generosidad que en tiempos anteriores a Galileo. No digamos mayor esplendidez, menos celos, que en los tiempos de la torre de Babel.

Napoleón decía, y ustedes conocen la frase, que la palabra «imposible» no era francesa. La palabra «imposible» no es palabra de la ciencia y técnica modernas. Todo es, en principio, posible. Y todo puede estar a nuestra disposición, a nuestra mano, para nuestros fines, planes, proyectos, intentos y aventuras. Todo puede llegar a estar *«rehecho* para el hombre», aunque no haya sido *hecho* para él.

Dejémonos llevar, por unos momentos, de la euforia, del sentimiento de superioridad, procurando que no se convierta en complejo.

Cuando el universo estaba hecho, tal se creía, por Dios y para Dios, para sus propios fines, y únicamente a servicio provisional del hombre, no tenía el hombre por qué inventar *finalidades*, por qué proponerse *valores*. Se los daban *hechos*: gloria divina, salvación de su alma, diez mandamientos, moral, derecho, todo perfectamente determinado, eterno, inmutable. El hombre no tenía que hacer sino obedecer. Aceptar lo dado, usarlo según lo mandado, y esperar la vida eterna, como *don* final —no merecido ni merecible en rigor.

El hombre «siervo, criado, creatura» no tiene por qué, ni debe, inventar fines, ni normas, ni valores.

Pero al transformar y rehacer el universo para que sea *mundo*, y nosotros dueños y señores, tenemos y *debemos* inventar, crear *valores nuestros, normas nuestras* —normas y valores de *señores.*

De la época medieval, la de los *Caballeros*, viene esa norma general de *«la nobleza obliga»*.

¿En qué sentido nos obliga la nueva, original y real nobleza que es la del hombre ascendido, por propios méritos, a dueño y Señor del universo —no de un condadito, marquesado o reinecillo terreno?

No olvidemos —y no olvido que esta conferencia está pasando de los límites normales—, que ciencia y técnica modernas son arma de dos filos. O, como decía el viejo Parménides, «llave de uso ambiguo»; sirve para abrir, y la misma sirve para cerrar.

Si un gran técnico en energía atómica, dueño y señor de los secretos secretísimos de su teoría y práctica, no siente en su conciencia este nuevo y jamás sentido imperativo: «Nobleza de Señor del Universo», y no se siente obligado —más que cualquier reyecito, presidente, papa en sus delimitados dominios terrestres—, por *nuevos* valores, por *nuevas* normas, la consecuencia será, y no remota, que los hombres descendamos a una esclavitud nunca vista ni sentida, más degradante y más inevitable que la griega, romana y medieval —en ciencia, en arte, en política, en religión, en filosofía. En los tiempos en que no caían en la Tierra más rayos que los que lanzaba Júpiter —y eran bien pocos y poco potentes— sentíase la humanidad esclava; ¿qué esclavitud será comparable con la que nos caerá en suerte o en desgracia frente a un *Señor y Dueño de la Energía atómica*, a quien semejante nobleza, casi divina, no obligue, o no se obligue él, por *nuevos* valores, por *nuevas* normas?

Al afirmar al principio de la conferencia, y en frases intermedias, que el hombre es un ser *definido*, no se entienda según el plan lógico; un tipo de ser que tiene por definición eso de «animal racional». Sería una desconsideración que no me perdonaríais jamás, y que no tiene en verdad «perdón de Dios», si me presentara ante vosotros para decir tan solo que el hombre se define por «*animal racional*».

Que el hombre es un *ser definido* significa que es un ser confinado a una parte del universo, respecto de la cual y dentro de la cual no hace nada; todo lo recibe, y, entre lo recibido, está el complejo de *inferioridad ontológica*. Si

desde el Renacimiento nos va entrando el opuesto co
plejo: el de superioridad, de megalomanía, de *Seréis co*
Dioses —casi de *sois ya dioses*—, mal la pasaríamos os
lando del uno al otro; entre el temor de Dios y el temor a
bomba atómica. Entre Cristo y Oppenheimer, entre el
fierno o una nube radiactiva.

Las conferencias siguientes indicarán, discretamen
una posible solución, propia de nuestra época, solución q
no tapone ni el planteamiento de nuevos problemas
otras soluciones futuras, mejores que las nuestras.

No nos erijamos en dueños y señores de la Historia. S
pamos dejar galantemente, discretamente, el paso a las s
ñoras, y a la Historia, a una *Historia de fastos y de Gest*
no a una Historia de serviles repeticiones futuras de un p
sado pretérito, aunque parezca «pluscuamperfecto».

V

EL HOMBRE EN CUANTO UNO-DE-TANTOS, PARTICULAR, INDIVIDUO, SINGULAR Y PERSONA

(Sociología filosófica)

Señoras y señores:

Por suerte o por desgracia, no hay del *yo* —de cada uno de nosotros— más que un único ejemplar posible. De cuando en cuando nos convendría disponer de algún duplicado perfecto, o para alguna diablura, o para alguna obra buena —para que un *yo* no se enterara de lo que hace el otro *yo*. El hecho es, y es además necesariamente *hecho*, que de cada uno de nosotros, de *yo* —dicho con la insustituible palabra— no hay ni puede haber más que un único ejemplar posible.

Pero de que no seamos, y no podamos ser más que uno solo —ni en este mundo ni en ningún otro, ni siquiera por potencia divina— no vayamos a concluir precipitadamente que *yo* sea siempre de *una sola manera*. Una es el agua, según la clásica definición de la química; y, sin embargo, puede hallarse, todos lo sabemos, en tres estados perfectamente definidos y completamente separables.

De parecida manera el yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de *uno-de-tantos*, de un cualquiera; estado de *particular*, de *individuo*, de *singular* y de *persona*. No una unidad en tres personas; somos una

unidad de yo en cinco estados, de ordinario contempo
neos, y siempre mutuamente interferentes uno con otro.

I

Cuando hablo de *uno-de-tantos*, de un cualquiera, piensen, ni por un momento, que dé a mis palabras sign cación alguna peyorativa, ni siquiera menospreciativa. trata de un *hecho*, basado en una ley, neutral valorati mente, del cálculo de probabilidades, que no tiene respe ni positivos ni negativos hacia ningún hombre en pa cular.

Por la física moderna se sabe, y es ya conocimiento v garizado, que una sola molécula, dos, tres... no tienen lor; únicamente cuando se juntan en inmensa cantid —por trillones o por cuatrillones...—, comienza a tener s tido físico la presión de un gas y su temperatura. Pero u dos, tres moléculas sueltas no tienen temperatura, calor, ninguna clase.

Cuando nos reunimos dos, tres, cuatro hombres, en mero pequeño, un cierto conjunto de cualidades, de q voy a hablar inmediatamente, parecidas al calor, no producen; no hay suficiente número de hombres; no h bastante cantidad de sujetos para que sean *realmente* su tos de ciertas cualidades sociales, económicas o intel tuales.

¿Qué número sea menester, que sea el propio de la pecie humana, para que surja ese estado de «un cu quiera», de «un Don Nadie», de «uno-de-tantos»?; e problema matemático y físico, al parecer, que estoy pla teando en estos instantes, sólo en nuestros tiempos ha p dido ser definidamente planteado, justamente porque hombres hemos llegado a ser en cifra respetable: unos *n mil millones*.

En otras épocas históricas, ya bastante remotas, en q la Humanidad contaría, a lo mejor, con mil, dos mil, c cuenta mil individuos —tal vez cincuenta mil *neandertale*

ses vagando por los bosques de Europa—, el problema de la formación del estado del «uno-de-tantos» o de «un cualquiera» no se planteaba, exactamente por igual motivo y ley matemática, por la que una, dos, cien, mil, diez mil moléculas no hacen presión en sentido físico de la palabra, y no tienen temperatura: fría, caliente...

Pero somos ya tres mil millones, y en algunas partes del mundo hay reconcentrados hombres por millones, y podemos ya preguntarnos, y es la primera pregunta que voy a hacerme, y a haceros, si tal número es *inofensivo, inoperante*.

Comencemos por lo más sencillo. No funcionaría ninguna de las industrias actuales si no hubiera un suficiente número de individuos de los mismos gustos, más o menos de la misma talla, o altura, de iguales aficiones a ciertos colores... porque, en tal caso, la producción en serie y al por mayor no sería económicamente posible.

De cuando en cuando un hombre solo puede permitirse el lujo de comprarse un corte de tela de esos que llaman únicos —porque probablemente no se halla otro, o se procura que no se encuentre otro, en la parte del mundo en que a uno se lo venden, como único—; pero la producción, en serie, en grande, al por mayor, en masa —para la talla 12, talla 9... o cualquier otra de las clasificadas, justamente por convenir, según la estadística, a un gran número de sujetos—, supone constantemente un número grande, cuanto más grande mejor, de individuos que sea cada uno uno-de-tantos o uno cualquiera de semejante talla, un «Don Nadie» en cuanto a la altura. Se fabrica para un cualquiera, que es cualquiera justamente por haber miles y miles iguales, indiscernibles en ese punto de él.

No nos ofendemos ya porque tengamos que usar constantemente cosas que no están hechas para nosotros, para cada uno en cuanto *yo* original, único, en todo universo actual y posible; sino que estén destinadas a esa inmensa cantidad de propiedades que tenemos en común, en que somos cada uno uno-de-tantos, un cualquiera o un Don Nadie, como *uno de tantísimos otros*.

No solamente respecto de vestidos o cosas materiales; también las ideas, de todos los órdenes. No creamos inocentemente que toda idea —política, religiosa, social...— pueda verificarse indiferentemente, sin transformación alguna, en tres hombres, en trescientos... en tres mil millones. Toda idea se transforma profunda, radicalmente, según el número de individuos en que se realice. Cambia de *estado*, y se parece tan poco en un estado a otro como hielo a nube.

Me serví hace un momento de una comparación física; y la repito, con igual derecho al menos con el que en una sinfonía, mucho más en una fuga, se repite, de cuando en cuando el tema, con o sin variaciones.

Así como tres o trescientas moléculas no tienen calor, pero sí surge en un trillón o en un cuatrillón, de parecida manera: lo que nosotros llamamos corrientemente «sentido común», «lo que se dice», lo que se habla o corre por ahí, el público, el anonimato, las ideas vulgarizadas, los usos, costumbres... son simplemente cualidades —perdonen la palabra, no es muy exacta técnicamente—, que tan sólo se producen cuando los hombres están reunidos o son en número suficientemente grande, y tanto mejor cuanto más grande sea dicho número.

Fijémonos, entre otros casos —para hacer la cosa bien concreta, aunque pregunta y respuesta puedan ser comprometedoras, alguien tiene que indicar la verdad, lo que creer ser verdad—: El concepto y plan de vida que llamamos *democracia* no es concepto o plan de vida que puede realizarse indiferentemente, sin sufrir cambios de estado, de igual manera, siempre auténtica, en mil hombres, en tres mil, en tres millones, en cien millones, en ciento ochenta millones, en trescientos millones o en tres mil millones de seres humanos.

Creemos inocentemente —con inocencia intelectual, más difícil de perderse que la bautismal—, que sería posible una auténtica democracia en tres mil millones de hombres.

Es completamente falso, y cándido, pensarlo.

Así como un litro del mejor vino francés —un Châteauneuf du Pape...— se reduce a nada disuelto en el agua del mar, la mejor idea —política, religiosa, filosófica...— desciende a un término medio, a una mediocridad y medianía, insignificante y repulsiva, cuando se diluye, propaga, o profesa por cien millones, por trescientos millones, por tres mil millones. Y lo que he dicho de idea en general, vale por igual, al menos, de ideas concretas: democracia, comunismo, cristianismo, catolicismo, socialismo...

He hecho anteriormente la alusión a que conceptos y programas de vida, como democracia, no es posible mantenerlos en su puridad y autenticidad para cualquier número de hombres. La democracia griega, el plan de vida democrática —o no traducido aún en constituciones, códigos... como entre nosotros— no pudo mantenerse históricamente entre los griegos en el siglo IV antes de Cristo, porque no había suficiente número de habitantes; por este motivo numérico, falta de número suficiente, no podía imponerse una mentalidad media, mediana, común, imprescindible para el *estado* democrático de cualquier idea política. No había bastantes «cualquiera». Había, por el contrario, elevado número de personas con gran individualidad, cada uno por *su* parte, y no hubo manera real de que se estableciera esa especie de calor, o temperatura global, *social,* que vincula todos los hombres —al modo que si tengo un cuatrillón de moléculas, todas ellas, de suyo un plural, me darán la impresión, *unida, global,* de un cierto grado de calor o frío.

Pero si para que esas leyes matemáticas, perfectamente clasificadas ahora en el cálculo de probabilidades, se verifiquen es menester que cada uno de nosotros se note y esté siendo *uno de tantos*, un cualquiera —piense como los demás, sienta como la mayoría, haga lo mismo que los otros..., no voy a hacer enumeración alguna, sería larguísimo—, si es menester, digo, que nos sintamos como *un cualquiera*, ¿qué repercusión tendrá todo ello sobre nuestra individualidad, sobre nuestra singularidad, sobre nuestra personalidad?

II

Dejo el cabo suelto unos momentos; y voy a precisar el segundo término o estado en que puede notarse estar siendo un *yo*. El yo puede estar siendo, y sintiéndose, como *particular*, como parte de una colectividad viviente —miembro de una iglesia, fiel de un organismo social.

¿Qué caracteres definen a un *yo* como *particular*?

Todos nos sentimos de manera muy diferente cuando estamos en familia, que es una colectividad viviente, de que somos miembros o *partes* con función bien determinada, que cuando nos encontramos siendo uno-de-tantos, como en el autobús —por eso se llama a veces *omnibus*: lo-para-todos (omnes)—, o uno de los miles que tienen nuestra misma talla, y uno de los millones que beben Coca-Cola.

No puede ser que el *yo*, que se nota, está siendo, y que actúa como *uno-de-tantos*, sea exactamente el mismo que el que se nota miembro de una Nación, de una Iglesia, de un todo social viviente aún. Mientras todas esas colectividades no pasen de un número determinado —porque en caso contrario nos hallaremos con igual problema que antes—, una *nación*, si no queremos tergiversar los términos, no es posible como organismo viviente, y no es correlativamente posible que un hombre se sienta miembro de tal organismo, viviente en conjunto de su propia historia, si pasa de un cierto número de ciudadanos. *¿Cuántos?* ¿Cinco, diez, veinte, cien millones? Sería envidiablemente sabio si pudiera determinarlo. Notemos el peligro real: cuando el número de hombres crece, y comienza a entrar en funciones esa ley tremenda de la estadística que se llama *ley de los grandes números*, surge una *mayoría de medianos*, y entonces podrá ser posible realmente un *Estado*; pero tal vez por iguales pasos, de estadística matemática, vaya resultando vitalmente imposible una *Nación*. Como sería imposible esa colectividad viviente que llamamos familia, si, como en los tiempos de los patriarcas del Antiguo Testamento, se compusiera de doce mujeres, doscientos hijos, cuatrocientos nietos... Sería

tal vez posible otro tipo de colectividad; pero no una en que un hombre se sintiera parte viviente, miembro de un organismo, con función propia, suya, dentro de él.

Voy a simplificar la cuestión un poco más, aun exponiéndome al peligro de que se me entienda mal, por no calibrar alguien justamente algunas palabras que emplee.

Y refirámonos, es decir, me refiero a aquellos tiempos en que la religión era y se llamaba en verdad *iglesia.* La iglesia primitiva cristiana se llamaba *iglesia.* Iglesia o *ecclesía,* significa lo mismo que reunión de elegidos, *llamar a los elegidos,* asamblea de selectos. Cuando los elegidos son «todos», y «todos» son millones, pierde tal palabra —y lo que es peor, el estado que indica—, su razón de ser, su significado e importancia reales, auténticas.

Si todos fueren igualmente elegantes, la elegancia y distinción no tendrían ni sentido, ni importancia, ni significado alguno.

Si todo el mundo tuviera siempre la misma cantidad de dinero, no tendría importancia ser rico o pobre, ni importancia ni sentido.

Pues en aquellos tiempos, los dos primeros siglos de nuestra era, en que la iglesia cristiana era una reunión de elegidos, de llamados por Dios, cada uno por su nombre, por su número, era posible sentirse directa e inmediatamente —sin ninguna técnica jurídica, propaganderil, biológica— miembro de una colectividad religiosa viviente, o con la metáfora evangélica, como sarmiento en la vid, o cual oveja bajo un solo pastor. ¿Qué pastor puede apacentar, si no quiero jugar con las palabras, trescientos millones, tres mil millones de ovejas? O bien, ¿qué vid puede alimentar trescientos, tres mil millones de sarmientos? Quede en forma de pregunta. No voy a responder, porque, aparte y como suelo decir, y es evidente, que no soy ni Apolo ni el Espíritu Santo, ni infalible ni infaliblito, correría grave riesgo de equivocarme, innecesariamente peligroso.

Lo que he dicho, o preguntado, respecto de la religión,

como organismo viviente, podría repetirlo exactamente respecto de la ciencia, como organismo viviente. El momento en que la ciencia se pone al alcance de *todo el mundo*: de millones, y centenares de millones, no creamos que la ciencia, en cuanto organismo viviente, se ponga realmente a disposición de tal número; lo que en realidad se les da es un conjunto de técnicas, de recetas, de formularios, de tablas, tratables, en principio, por máquinas —o por un cualquiera, para uno-de-tantos.

De la ciencia física han vivido —y tomad la palabra en la plenitud máxima que podáis dar a «vida»—, muy pocos señores: Arquímedes, Galileo, Newton, Lagrange, Euler, Laplace, Leibniz, Gauss, Einstein, Planck... La hemos vulgarizado. Se ha vulgarizado. Lo cual quiere decir, sin disimulos, que la hemos aguachinado, que en los millones que conocen ciencia física —desde la primaria al bachillerato y universidad...—, hay tan poco de ciencia auténtica como de buen vino en el Pacífico, por *difundir* o derramar una botella en él.

El número de hombres ha hecho imposible que la ciencia sea propia de un *particular*, que sea realmente miembro viviente de ella; y el número de hombres la ha rebajado al nivel de ser ciencia hecha para *uno de tantos*, que se recibe como recibimos un producto hecho, y empleamos como una máquina, maquinalmente también.

Pero es cierto que nuestro yo único: yo mismo, no otro, puede estar viviendo y siendo, primero, como uno-de-tantos, como un cualquiera, y segundo: como un particular, parte viviente de un organismo viviente.

Hay épocas en la historia —sea política o económica, religiosa o científica—, en que los integrantes y participantes en ella son, sobre todo, uno-de-tantos, un cualquiera. En otras épocas históricas, la historia corre por un cauce en que todos los actores y pacientes de ella —de sus hechos, gestas o fastos— se sienten miembros de una colectividad, con funciones reasumidas por el todo, por ser, entre otras razones, pocos aún en número. Actúan dentro de una especie de organismo, en que las partes parecen haber renun-

ciado, en favor del todo y de las demás partes, a todas las funciones menos a una: la peculiar suya.

Así es el organismo viviente de cada uno de nosotros; tenemos partes que son *miembros*, porque las piernas, verbigracia, parecen haber delegado en el cerebro la faena de pensar, por *todo* el hombre; y forma un todo nuestro cerebro con el organismo, porque diríamos que ha renunciado la cabeza a todas las demás funciones menos a una, en favor de que el conjunto sea realmente un *todo*: renunciando a la faena de andar, en las piernas; a la faena de digerir, en el estómago. Así es como el *todo* se halla en cada una de las partes, y cada parte es parte de un todo, por poder ser en principio *todo*. Pero en un todo viviente, en un organismo, así definido, las partes o miembros son en número suficientemente pequeño para que pueda actuar en unidad, sin que se eche encima, inmisericorde, indiferente, la ley de los grandes números y trueque los miembros en simples partes, en uno-de-tantos.

Pero el mismo y único yo que, lo hemos visto, puede sentirse actuar como uno-de-tantos, y que de cuando en cuando se nota miembro o parte viviente de una colectividad a que ha transferido todas las funciones, menos una, puede ejercer otras funciones o hallarse en otros estados: de individuo y de singular, por de pronto.

Vamos a distinguir, contra el uso corriente —uso del uno-de-tantos, que trueca en uno de tantos los conceptos afines, sobre todo—, entre *individuo* y *singular*.

III

El *individuo*, decía la filosofía clásica, se caracteriza por dos notas: *estar dividido de los demás* (divisum ab alio), y tener una *indivisión o unidad interna* (unum in se). Definamos ahora, haciendo un poco de violencia a la caracterización clásica: «*individuo* es un ser que es uno, porque se distingue de los demás»; mientras que «*singular* es uno, porque su unidad es base de su distinción». En el primer caso

la distinción de los demás es causa de la unidad interna; la unidad externa es fundamento de la unidad interna; en el segundo, la unidad es causa de la distinción, o la unidad interna es causa de la unidad externa.

Si en varias habitaciones contiguas tenemos un conjunto de volúmenes de aire que puedo contar con uno, dos, tres... según el número de las habitaciones, el que pueda hablar y haya realmente uno, dos, tres volúmenes de aire depende sencillamente de que el aire de una habitación esté aislado por las paredes del aire de la habitación contigua; si quitamos un tabique se me funden en unidad los dos volúmenes, pierden su individualidad, su multitud y distinción de uno frente a otro. Un volumen de aire no es, pues, uno, sino porque está siendo mantenido aparte, separado de los demás. En el momento en que falte la causa de la distinción —las paredes— lo que parecía uno, y era en cierta medida uno, se confundirá y refundirá en unidad superior; perderá de consiguiente su unidad, por haber perdido el fundamento de su distinción.

En cambio, un diamante puede estar o no rodeado de algo que lo aisle o separe de los demás, vgr., su montura; pero si quitamos lo que lo separa de los demás quédale aún unidad tan perfecta interior, suya, determinada geométricamente por su tipo cristalino que no se fundirá sin más con ningún otro cuerpo; se distingue, pues, un diamante de las demás cosas porque es tan uno que su unidad interior es causa y fundamento suficiente para su unidad exterior, para su distinción frente a los demás.

Pues bien: resulta que los hombres, el mismo *yo* uno, funciona frecuentemente en plan de *individuo*, otras veces en estado y plan de *singular*. Actuamos, y estamos siendo, en plan y estado de *individuos* cuando nos distinguimos de los demás no porque tengamos unidad interior suficiente, que, aun no aislados de los otros, nos mantendría, ella de por sí y a solas, frente a los demás, sino porque tenemos cual vallas defensivas un conjunto de caracteres que nos hacen extraños, raros, extravagantes, afectados. Toda afectación, toda rareza, todo comportamiento extravagante no

proviene del yo en cuanto *singular*, en cuanto original —de un estado de diamante interior, de cristalización interna según un tipo—; y no teniendo por dentro nada por qué distinguirse, y teniendo, sin embargo, que ser *yo*, y *nada más que yo*, ponemos paredes, maneras raras: de vestirse, de presentarse, de hablar, hacerse el raro, el extravagante... que todo eso es entonces la única manera como el yo, teniendo que ser único en el mundo, y no sabiendo cómo serlo de sí, se da forma y estado de «individuo», para así distinguirse de los demás —en rigor es uno por distinguirse de ellos. Es yo *porque no es los otros*. Yo, a la defensiva de su unidad.

Está montada nuestra vida, en casi todos los órdenes, sobre el estado de *individuo* de nuestro yo. Somos yo, a fuerza de proponernos, y conseguir, no ser los demás. En mi tierra nativa de Aragón, en que ese estado de «individualidad», como programa de distinguirse a toda costa de los demás, aun sin tener por dentro en qué distinguirse, se lleva a extremo —y es cosa de Unamuno lo que estoy diciendo y voy a decir—, se ha inventado una frase delatadora, para hacer resaltar y aun constituir una individualidad que no se tiene de suyo y a solas de los demás. Y se dice en Aragón no solamente *no*, sino *re-nó* y *re-contra-nó*. El espíritu de contradicción como base de la unidad del yo, de su individualidad.

Hay en este mundo muchísimos hombres que, a pesar de ser *yo* y tener que ser por ello *algo único* en el mundo, no pueden serlo sino en forma negativa, de espíritu de contradicción, diciendo *no* a todo: *No, re-nó, re-contra-nó*. Se parecen a esos partidos políticos de la oposición que saben decir pertinazmente que no, renó y recontranó a todo programa del gobierno en ejercicio; pero, pobres de ellos, que les llegue el momento de decir *sí*, con un programa concreto de gobierno.

Parecidamente le sucede al hombre —y a todos nosotros, por tanto—, en grado mayor o menor. Sabemos y tenemos conciencia de que somos cada uno único en el mundo, actual y posible, pero ¿únicos *en qué*? La solución

más inmediata, sencilla y menos comprometedora es decir a todo *no*, reforzarlo con un *renó* y reafirmarlo con un *recontranó*.

No es menester que recalque en que este es un tercer *estado* en que nuestro mismo y único yo se encuentra de ordinario. Todos sentimos constantemente ganas de distinguirnos; no sabemos positivamente *en qué*. Rareza, extravagancia, afectación son, entre otros muchos, procedimientos de ser uno por distinguirse de los demás y únicamente por este motivo y por tal procedimiento. Nos falta la unidad del diamante, estar por dentro cristalizados y organizados por ideas, valores, ideales, fines *míos*, de *mi único yo*.

IV

El hombre puede encontrarse, además de los estados de particular y de individuo, en el de *singular* —modelo físico, el diamante. No tiene que decir, de una u otra manera, *no* a los demás para distinguirse de ellos. No le hace falta para ser él, y nada más que él, hacerse el raro, el afectado, el extravagante, el distante. Todos los hombres tenemos algo de *original*, y podemos poner, con real sentido en todo el adjetivo posesivo, esencialmente único, de *mi*: *mis* ideas, *mis* fines, *mis* sentimientos, *mis* deseos, *mi* cuerpo, *mi* alma...

Podrá ser que mis ideas, por su contenido, no sean mías sino de todo el mundo; que constituyan, inclusive, el programa del ambiente histórico, de la concepción del mundo en que nos ha tocado vivir y estar siendo. Y podrá ser programa del medio histórico de una humanidad el que ninguno de los hombres tenga ideas *propias*. Tener ideas propias en religión se llama, y es, ser *hereje*. Cosa peligrosa siempre, perseguida frecuentemente, o al menos siempre que se puede.

Pero en principio tener ideas propias es secreta intención de cada uno de nosotros, anhelo acariciado. Todos querríamos ser, *yo* precisamente, quien hubiera inventado

la teoría de la Relatividad, el binomio de Newton, el teorema de Pitágoras...; ser *yo* el fundador de una nueva religión, de una nueva y nunca vista forma de Estado.

En no muy remotos tiempos Galileo, Kepler, Copérnico, y cinco o seis locos más, afirmaban contra todos los sentidos que el mundo tiene por centro el Sol; que la Tierra —por muy estable y en reposo que nos parezca—, se mueve realmente. Eran tan potentemente *singulares* que no les era menester para ser cada uno *yo,* distinguirse de los demás por los hábitos, comportamiento social, rarezas o extravagancias de señorito vacuo. Les bastaba con ser Kepler, Galileo, Copérnico, para que sin más, cual diamantes ideológicos e ideogenéticos, quedaran separados refulgentemente de los demás, de los uno-de-tantos, de los cualquiera.

La originalidad en todo es, al menos, programa real, vital, internamente posible para cada uno de nosotros. Podemos ponernos y estar siendo en estado de *singulares*.

Podemos ascender, además, al estado de *persona*.

V

Persona no es simplemente un individuo; lo es con una plenitud tal que pueda tener dentro de sí, de su *yo*, y a su propia y original manera, *todo el Universo*.

He citado no hace mucho a Unamuno, quien estudiando con el derecho que tenía a hacerlo, y con la inteligencia y buena gracia que de Dios había recibido, el tipo del español, decía que el español, en conjunto, tenía gran individualidad, pero muy poca personalidad. Si algún español de los presentes, o ausentes, se siente ofendido, entiéndaselas con Unamuno.

Ser individuo asemejábase, según él, a esas grandes tinajas de barro en que después de verter un cierto número de litros de agua, o de aceite, o de vino, no cabe nada más; lo demás desborda y se derrama. Tienen por de fuera duras paredes con las que es mejor no tropezarse, contra el refrán que «si da la piedra en el cántaro, o el cántaro en la piedra,

mal para el cántaro», pues la individualidad del español es tan dura, decía Unamuno, que en ese cántaro pueden estrellarse las más duras de las piedras: ideas, valores nuevos, nuevos tipos de vida, de higiene, de vestido, de religión, de arte... Pero, por dentro, la capacidad —religiosa, ideológica, social, política...— del español es de un cierto número de litros, finito, determinado, siempre pequeño. Todo lo que queramos verter además, por muy bueno que sea, rebosa y se derrama.

Una personalidad, por el contrario, se asemejaba, según él, a esas vejiguillas o pompas de jabón que se van distendiendo, aumentando de capacidad, acercándose, es verdad, a un límite de elasticidad, exponiéndose peligrosamente a una explosión por riqueza de contenido, por pretendido abarcamiento del universo. Contra esa pared finísima, reducida casi a una película monomolecular, no hay que chocar; que todo choque es *mal para ella* (para su pequeña individualidad), pero tiene la ventaja tal expansión de volumen que, en principio, haríase posible el que todo el universo —de ideas, valores, religiones, artes...— cupiera dentro de ellas.

Quien tiene mucha personalidad dispone de gran volumen interior; pero su distinción de los demás, la pared que la separa de los otros, se va haciendo cada vez más tenue, más peligrosamente distendida; disminuye, por tanto, la individualidad del yo, lo que todo yo humano tiene de «individuo» (o de singular). A mayor personalidad, menor individualidad; a más individualidad, menos personalidad.

Todos nosotros, a pesar del balance de Unamuno, tenemos, cuando menos en propósito, el plan de ser *yo* en estado de *persona*. Ser, como se decía en metáfora clásica de tiempos del *Renacimiento*, un mundo en pequeño, *microcosmos*.

La aspiración que notemos hacia esa dilatación cósmica de nuestro ser, que nada nos sea ajeno —ni en religión, ni en tipos de arte, ni en variedad de ciencias...—, depondrá del margen y límites dentro de los que *yo* puedo llegar a ser *persona*.

Hagamos ya el balance de conjunto, dando una mirada hacia atrás, y apoyándonos en la metáfora inicial: la misma agua, siendo una en esencia, puede estar en tres estados: sólido, líquido, gaseoso. El «yo», siendo realmente único, puede estar por lo menos en cinco estados. Preguntémonos: ¿qué proporción guarda en cada uno de nosotros lo de ser un cualquiera con lo de ser particular, individuo, singular y persona? Este sutil balance, para el que no hay balanza de laboratorio, nos va a revelar la composición interna de nuestro único *yo*.

Primero: el componente de «uno-de-tantos» no es un componente de dosificación fija históricamente; menos, esencialmente. «Don Cualquiera», Uno de tantos, o lo que llama Heidegger *Das Man,* surge solamente, en escala notable, cuando el número de hombres crece; con el «gran número» de hombres, y por el número la personalidad, sus propiedades básicas de originalidad, libertad, plenitud disminuyen o degeneran hacia el tipo de un *cualquiera.*

Estamos ahora en mucho mayor peligro de perder individualidad, singularidad, personalidad, porque estamos siendo en el mundo tres mil millones de sujetos humanos, y el peligro es mayor que en la época medieval.

Este peligro de ser uno-de-tantos hace que resulte cada vez más difícil ser persona, con una amplitud de corazón y de mente tal y tanta en todos los órdenes que en cada uno se abrace todo el universo —político, económico, religioso, científico...

En el diálogo *República* intenta definir Platón frente al Político el filósofo; y dice, entre metafórica y realmente, que filósofo es el que es capaz de *abrazar* todas las cosas, así literalmente «*abrazar*» todo. Tal es la auténtica persona; no la que no aguanta que otros piensen de otra manera; no la que se aferra a una doctrina, con exclusión de las demás; hay que abrazarlas todas, aun a peligro de que lo corra nuestra individualidad, en favor del acrecimiento de nuestra personalidad.

Digo, pues, como *primera conclusión*: que «el número de

objetos que haya en un orden no es detalle neutral, indiferente, inoperante»; no lo es respecto de la especie humana, como no lo es en el orden físico.

Por igual motivo: es decir, por ley matemática, hay que tener muy buen cuidado de que ciertas ideas, programas de vida interior, bien acariciados y queridos, si queremos vivirlos plenamente, con autenticidad, no se difundan demasiado; hay que cuidarse del número, en favor de la autenticidad. No por envidia, celos, esoterismo; sino por una razón mucho más básica y potente: por una ley, matemática y natural a la vez, del cálculo de probabilidades. Cuando alguna cualidad se distribuye en un gran número de objetos se constituye, por necesidad, un estrato de *mayoría de medianos*: una inmensa mayoría de *mediocres*, que ahogan, sin proponérselo, por el solo peso estadístico, toda originalidad, superioridad, interioridad, autenticidad, sinceridad. ¿Se podrá ser sinceramente, inteligentemente, amigo de la democracia, y pretender con todo que se realice políticamente en tres mil millones de seres humanos? ¿Hasta qué límite será, estadísticamente, matemática, físicamente posible, dentro de la autenticidad, sinceridad, vida interior que quien es cristiano quiera que lo sean tres mil millones? ¿Hasta qué límite es física y matemáticamente posible compaginar ideas con catolicidad, con universalidad realizada en número indefinidamente creciente?

No perdamos de vista ese espectro, espantoso para la originalidad, sinceridad, libertad, de la *aplastante mayoría de medianos y mediocres* que se establece automáticamente en todo, hasta en la forma de las Instituciones.

No carece de real peligro el que seamos ya tres mil millones, y no solamente por lo que se refiere a la alimentación. Pero lo dicho no pasa, por de pronto, de peligro: no es muerte segura de la persona, individuo, singular, particular. Podemos y debemos cultivar la parte o estado de nuestro *yo*, estado siempre radicalmente posible y retoñable, por la que somos o podemos estar siendo miembros o partes vivas de una colectividad viviente aún. Ser miembros vivientes de un todo, en que nos notemos con funciones

propias y en que deleguemos tan natural, y espontáneamente, en la colectividad correspondiente, las demás funciones vitales —religiosas, políticas, científicas...— como transfiere el pie a la cabeza ciertas funciones; y la cabeza a los pies, otras.

No digo, pues, que cada uno de nosotros tenga o deba ser gran matemático, fundador de religiones, inventor de valores; pero si hay que vivir en una colectividad en que se renuncie a algo de eso, que sea tal renuncia tan natural, espontánea, como la hace cada uno de los órganos de un ser viviente en favor de los demás, y en definitiva en favor propio.

Y sea ésta la *segunda conclusión*.

Personalidad, individualidad, singularidad están siempre presentes, radicalmente, en cada uno de nosotros; y son además, por suerte, indesarraigables, imperdibles, perennemente retoñables. Pero ¿en qué momento y cómo podremos llevar hasta su límite la personalidad: que el yo absorba todo, que se rellene, por decirlo así, nuestra individualidad del universo en conjunto, y resultemos, dicho una vez más con la comparación de *Unamuno*, no tinajas de limitada capacidad, sino pompas y burbujas admirables que, sin romperse, puedan dilatarse hasta abarcar el universo?

Tercero. Decía *Ortega y Gasset*, y contrapongo así un español a otro, ambos ilustres, que la medida de la personalidad la da precisamente *la dosis de soledad que uno puede aguantar*. Y se trata de aguantar la soledad, como otras cosas desagradables; porque la soledad es, en principio, en principio y en realidad, de lo más desagradable que existe. Pocos son los que pueden quedarse solos y tranquilos, *íngrimos y solitarios* —como decimos aquí, recalcando la soledad—, sin radio, sin televisión, sin libros, sin luz, «lejos del mundanal ruido», y de otros que no son mundanales, sino a lo mejor *música celestial*. El silencio físico, la oscuridad material nos espantaba de pequeños; mucho me temo que otros tipos más sutiles de oscuridad y silencio, como el de la muerte, nos espanten de grandes, y siempre con igual

o mayor falta de fundamento que los espantajos de los críos.

Todos nos sentimos frecuentemente impulsados a huirnos refugiándonos en el anonimato, en los lugares de uno-de-tantos —en un cine, reunión pública, calle, plaza, gentío... O en una colectividad que cuente los miembros por millones. Que nos quiten la responsabilidad de pensar por cuenta propia, de elegir por cuenta propia, de decidir por libertad personal, por *mis motivos*.

Esta huida pertinaz, bien organizada y cultivada amorosa, complacidamente, provechosamente, por la colectividad y las instituciones de y para *uno de tantos*, tal vez provenga, en el fondo y raíz, de que el hondón de nuestra personalidad está vacío. Aunque quien note la soledad como vacío, tal vez esté dando testimonio de que está él vacío por dentro.

Nuestro humanitarismo, las formas de filantropía, la caridad pública —la propaganda, misionarismo...—, no suelen ser, ni resultan frecuentemente otra cosa que el horror a sentirse solos, solos con nosotros mismos, vacío interior.

Pero por eso mismo cuando los grandes místicos, grandes *personas* todos ellos, han querido describirnos en palabras, poéticas de ordinario, qué es ser persona, han dado bajo una forma u otra en aquella maravillosa del gran *Plotino*, el místico pagano del siglo III después de Cristo —de quien procede, sea dicho incidentalmente, la terminología mística occidental, especialmente la cristiana—, quien decía: que el ápice de la personalidad consiste en llegar a estar *solo a solas con el Solo*.

El Solo es, evidentemente, *Dios*. El único, creo, que es capaz de aguantar, y aun gozarse, en absoluta y eterna soledad, porque él solo está lleno y rebosante de infinidad de cosas, reales y posibles, que él puede pensar, hacer, siendo como es omnipotente.

Pero para poder vivir solo a solas con el Solo, es menester, con desagradable evidencia, pasar por las horcas caudinas, por el paso de morir; porque mientras se tenga

cuerpo, el cuerpo, por definición, es cosa común, pública, propia del universo, lo que, en principio, nos delimita y define de los demás; principio de individualización, lo llamaban los griegos y escolásticos medievales.

Mientras el yo esté siendo yo en cuerpo, las ideas, los sentimientos tienen que ser compartidos, porque mi cuerpo no es mío, sino uno de tantos y de tantísimos de los sometidos a las mismas leyes del total Universo.

El programa de vivir como persona, o de estar siendo solo a solas con el Solo, no es ni tan fácil ni tan amablemente aliciente como podría parecer a primera vista. A veces nos complacemos en tejer una especie de milyunichesca novela —mejor megalomanía ideológica—: saber cómo Dios está hecho por dentro, cuál es su esencia, constitución, atributos... cuando ni siquiera sabemos cómo está hecho un átomo.

La experiencia nos enseña lo embarazoso que es hallarse la primera vez solo a solas con una persona. Se opta por hablar del tiempo, y así eludir el momento crítico de la intimidad, de solo a solas con otro, solo y a solas también.

Mas si se consigue superar real y genuinamente tal embarazo, surgirá una amistad maravillosamente envidiable, o un matrimonio secretamente feliz.

Y una de las dificultades radica justamente en que al estar solo a solas con otra persona, tienen que desaparecer uno-de-tantos, particular, individuo y singular, todo posibles estados nuestros, partes de nuestro ser.

Solo a solas con otra persona humana es la primera experiencia del inmenso e inimaginable embarazo que sentiremos al hallarnos, por vez primera —tras la muerte y por la muerte a uno-de-tantos, a particular, a individuo y singular— con El que no es uno-de-tantos, sino el *Único:* ni particular o parte de nadie, sino *Todo*; ni individuo, sino *Lo Uno*: ni singular, sino *El Nuevo*: sí, sobre todo y propiamente, Persona: *El Solo.*

Cuando pensamos que *el Solo* es *ser*, y creemos así conocerlo de antemano, aparte de estar empleando un concepto vulgarísimo, manoseadísimo y vaguísimo para el que es

Ser único en su orden, lo que en el fondo estamos haciendo es eludir o disminuir esa tremebunda experiencia de hallarnos solos a solas con el Solo, con el absolutamente original, nuevo, desconcertante para todo: entendimiento, voluntad, ciencia, religión, dogma, ideas...

Y por igual razón de pánico ante la originalidad de El Solo decimos que es inteligencia, voluntad, poder, Padre, Espíritu, Hijo... y creemos que con todo ello lo tenemos un poquito conocido y amansado.

Frente a un Solo, que lo sea en realidad, el desconcierto, sorpresa que nos aguardan —y que aguarda al uno-de-tantos, al individuo, al singular que somos—, tienen que ser absolutos, inimaginables, impensables, indescriptibles. Y no puedo formarme idea positiva, simplemente porque estoy aún siendo y viviendo en cuerpo, que es uno-de-tantos, y en una vida biológica que es una-de-tantas las de la especie, género, reino.

La soledad real a la vida se consigue por la muerte; de ahí que la muerte sea el gran tema ontológico moderno de la filosofía existencial. No se define ya la muerte por ese trago amargo de morirse con más o menos dolor. Medicinas hay para que no nos duela nada. Empero no es eso ni lo peor ni lo específico de la muerte; lo peor es el embarazo y desconcierto inconmensurables en que nos encontraremos cuando yo, cada uno, me encuentre solo a solas con El Solo absoluto.

Pero justamente en virtud de tal momento llegaremos a ser y estar siendo personas, ni más ni menos, muertos al uno-de-tantos, al particular, al individuo y al singular. Tantas muertes para una sola vida, *la de persona*. Lo cual no será, ciertamente, quedarse en pura alma, que tantos componentes tiene de una-de-tantas, de particular, de individuo y singular, sino ¿con qué?

Sólo entonces, y por virtud, condición o esencia de la muerte al cuerpo y al alma, seremos y sabremos «qué es ser persona», qué es lo que tenemos de persona —si es que nos queda realmente algo, al perder tanto como de uno-de-tantos, particulares, individuos y singulares tenemos.

Para curarse en salud del estado de solo a solas con el Solo pedía Unamuno resucitar con su cuerpo y con su alma, con sus carnes y huesos, con su Don Nadie, con su particularidad, individualidad y singularidad.

Lo pedía, e insultaba a los que se hacían a sí mismos trampas con el problema. ¿Quién podrá aguantar la espantada de sentirse a solas con el Solo? ¿Quién es capaz de correr la aventura de ser persona, y no se escapará, cobardemente, intentando permanecer particular, parte de una colectividad, individuo con otros, singular frente a otros, siempre Otros, Otros, nunca saber quién soy yo, único, a solas de Todo y de Todos?

De ese trasfondo huimos no por miedo, sino por *angustia*. Y la filosofía existencialista moderna nos mienta esa soga en casa de ahorcado; nos recuerda que, además de uno-de-tantos, de miembros de un organismo, somos cada uno *yo* —y yo no es lo más secretamente acariciado, sino lo más temible, temeroso y tremebundo que nos puede pasar.

VI

LA FUNCIÓN DEL CUERPO

Señoras y señores:

El tema de hoy versa sobre el cuerpo, desde el punto de vista ontológico.

Hacia mil setecientos, el filósofo *Leibniz,* que da la coincidencia de ser el inventor del cálculo infinitesimal, decía, en conocida sentencia, que *la música no es más que un ejercicio de matemáticas, hecho por un alma que no cae en cuenta de que está haciendo matemáticas*. No sé si todos coincidiríamos con *Leibniz* en admitir que, cuando se oye música —una cualquiera de las muchas y maravillosas de que podemos gozar en nuestros días—, estuviésemos, en el fondo, haciendo un complicado ejercicio de matemáticas. No sé si alguien se arriesgaría a sacar la consecuencia, y desear pasase a vías de hecho el fenómeno previsto, y deseado, por el racionalista *Leibniz,* a saber: si el entendimiento pudiera penetrar y analizar con la mente ese aspecto sonoro inmediato, complejo y deleitoso a la vez, de la música, se le desvanecería del oído, vería trocársele, transfigurársele la música ante la mente en un complicado problema de matemáticas, perfectamente resuelto. ¿Quién se aventuraría a cambiar una sinfonía de *Beethoven* por una

teoría de matemáticas? El mago o supermago que nos hiciera semejante prodigio o faena de birlibirloque: transfigurarnos a mitad de un concierto la música de que estamos gozando en la demostración de un teorema de matemáticas puras, yo no sé si lo aplaudiríamos por la habilidad o lo apedrearíamos por el mal gusto y robo que nos hace.

Para un racionalista como *Leibniz*, representante llamativo de ese género filosófico extraño, todo lo sensible no es, en su profunda realidad, más que un conjunto de ideas en estado de revoltijo, de confusión. La música no hace excepción, aunque no lo parezca a los sentidos; no es, en verdad y en orden, sino un ejercicio de matemáticas, hecho por un alma que no cae aún en cuenta de que está haciendo matemáticas.

Nuestro cuerpo, continuaba diciendo *Leibniz*, poniéndose un poco más serio, en plan filosófico ya, no es tampoco, en realidad de verdad, más que un conjunto de ideas, sumamente complicado, en estado todas ellas de confusión; ideas con estructura de leyes matemáticas, perfectamente definidas y ordenadas; da, no obstante, la casualidad de que el alma, aun viviendo y existiendo semejante cuerpo, regido y hecho de matemáticas, no lo nota como inmenso, complicado y ordenado ejercicio de las mismas.

Presenciemos, en breve historia, cómo el hombre, sistemática y pertinazmente, no ha querido nunca, ni quiere, enterarse de lo que realmente *es* su cuerpo; de manera parecida a como músicos y oyentes eluden, por programa, enterarse de lo que, en el fondo, *es* la música.

El agua químicamente pura es lo más indigesto que existe; y próxima a semejante estado de indigestibilidad del agua quimicamente pura lo está un agua hervida, filtrada y vuelta a filtrar.

Nos descubre, sin quererlo, la historia, que el hombre, a pesar de tener inevitablemente cuerpo, se resiste, no obstante, a vivirlo crudo, con perdón de la palabra, porque le resulta vitalmente indigesto; y presenciaremos, simultáneamente, las mil maneras de condimentos que el alma ha inventado para tratarse con su cuerpo propio.

El alma, la inteligencia, ha condimentado su cuerpo con numerosas y sorprendentes teorías. Todas ellas pretenden hacerlo digestible para la mente y conciencia intelectual; pero todas ellas, igualmente, falsifican su auténtica realidad, su profunda e insobornable realidad.

I

Comencemos por las teorías filosóficas más antiguas de la humanidad pensante: las que nos condimentan el pollo, que es nuestro cuerpo real, con salsa celestial.

Los neoplatónicos, y Platón mismo, con toda la tradición pitagórica antigua, sostienen que *el cuerpo es la cárcel del alma*. Venían a decirnos con ello que, en el fondo, era mejor que no nos enterásemos de *cómo* y *qué es* el cuerpo. Ningún preso se pone por gusto a estudiar cómo está hecha la cárcel, si no es para evadirse de ella. El conocimiento de una cárcel, en cuanto tal, es lo que menos interesa a un preso. El alma está viviendo en su cuerpo; continuamente, desde el nacimiento; mas no quiere darse cuenta de cómo *es* el cuerpo; se resiste heroicamente, siglos y más siglos, a saber cómo está hecho el cuerpo, qué es, y para qué fines lo tiene. Lo tiene y lo condimenta con esa salsa maravillosa, medio mitológica, medio religiosa, de la teoría: *el cuerpo es la cárcel del alma.*

Lo dijo, tal vez el primero, *Pitágoras;* lo repitió *Platón,* y pertenece a la tradición mística de Oriente, conservada por el pitagorismo occidental y más particularmente por los neoplatónicos.

Posteriormente el cristianismo nos afirmará en firme y en serio que *el cuerpo es el templo del Espíritu Santo.* Estaremos otra vez condimentando el pollo con una sabrosísima salsa mística; lo que tendrá por efecto el que el alma lo soporte y lo aguante; que, inclusive, lo reverencie. Pero que pertinazmente, eficazmente, nos ocultará *qué es* el cuerpo, *cómo* está hecho, *para qué* sirve, *cuál es* su función propia, dentro del hombre.

Eso de que el *cuerpo del hombre es el templo del Espíritu Santo* será tan gran verdad como una catedral gótica, yo no lo discuto; pero de eso a saber cómo está hecho el cuerpo hay todavía una inmensa distancia a salvar —un poquito irreverentemente en los medios, a partir del siglo XVI.

Una vez más podemos ver que se cumple en este orden lo de *Leibniz*, dicho en el siglo XVIII: *La música es, en el fondo, un ejercicio de matemáticas, hecho por un alma —que se resiste pertinazmente,* añado yo—, *a caer en cuenta de que está haciendo matemáticas.*

Al afirmar que *el cuerpo es la cárcel del alma,* prisión especialmente hecha para encarcelar almas, que *el cuerpo es el templo del Espíritu Santo,* no se hace más que intentar disimularnos el que cuerpo es algo *completamente diverso* del alma; y, sin embargo, de ser diverso el alma se obstina en no conocerlo, a pesar de *estar siéndolo,* en no investigar *qué es.* Simplemente lo decora, lo hace digestible con una teoría pitagórica o por un dogma religioso.

II

Pero a partir de *Aristóteles,* los griegos, que son la primera raza, que sepamos, de la humanidad que si no ateos del todo, sí eran declaradamente laicos, o dicho en terminología más neutral, civiles, nos dieron con *Aristóteles* una nueva teoría: *el cuerpo tiene una función enteramente natural: el cuerpo es la materia para el alma.* Lo cual no es decir mucho, porque está apresado en términos técnicos, y de consiguiente, si no se vislumbra tras ellos toda la correspondiente teoría: la de potencia y acto, materia y forma, la frase anterior no dice nada.

Podemos, con todo, evitar y aun escamotear los tecnicismos y la teoría estricta, si recordamos que toda la teoría aristotélica se mueve en el marco de una concepción natural del universo. Así como la flor no es algo diverso del árbol, es el ápice y el límite de su natural desarrollo, de parecida manera, afirmaba Aristóteles, todo ser puede encon-

trarse en estado de potencia y en estado de acto; es el mismo, una vez en estado de germen (potencia), otra en estado de flor y fruto (acto).

Alma y cuerpo no son dos cosas; son una y la misma; la materia puede ponerse en flor (en acto); cuando la materia se pone en alma, da un ser viviente, propia e íntegramente. Nuestro cuerpo no es, pues, la cárcel del alma; como no es el tronco la cárcel de la flor; nuestro cuerpo no está hecho para ser templo de ningún dios; nuestro cuerpo es algo tan natural, como el que la semilla de rosal llegue a ser y estar en flor y en rosa.

El ser natural material, los cuatro elementos clásicos, cuando se desarrollan plenamente llevan como flor suya auténtica el cuerpo organizado; y éste, cuando se pone en fruto, *es* el alma pensante. No todo el árbol *es* flor y fruto; no toda la materia *se pone* en organismo y en alma.

Empero, una vez más, aún no sabemos *qué es* el cuerpo por dentro, de manera definida, articulada. Sábese modernamente que está compuesto de inmenso número de átomos, moléculas, células... Si en el fondo la música es problema de aritmética, y de álgebra, la vida es, en verdad, además problema real de mecánica, más complicada que la celestial; se trata no de tres, sino de miles de millones de cuerpos, que tenemos por cuerpo; y el alma vive la aritmética que *es* la música como sonido; y vive su cuerpo que *es* materia y mecánica, como si no supiese ni quisiera enterarse de que está haciendo, al vivir, realmente matemáticas y mecánica, al estar siendo, y haciendo, al cuerpo *viviente,* al vivir el cuerpo.

Al afirmar *Aristóteles* que cuerpo y alma sean entre sí como semilla, tronco, flor y fruto, está también disimulándose el fondo real del cuerpo humano, que no es ni se parece a nada de eso. Hemos condimentado, una vez más, el pollo, el pollo que somos y es nuestro cuerpo. Lo hemos condimentado con una *teoría naturalista,* en vez de hacerlo con salsa mística o religiosa. Estamos todavía disimulándonos, no queriendo saber, *qué es* lo que estamos haciendo y siendo.

III

Mas, durante la época medieval, la filosofía comenzará a deslindar lo que es el cuerpo frente a los *espíritus*, así en plural. A partir del siglo XVII, con Galileo y Descartes, se precisará *qué es* el cuerpo frente al espíritu, ahora en singular. Y en nuestros tiempos, en la filosofía contemporánea, se intentará saber *qué es* el cuerpo, únicamente frente al Universo, y mejor todavía en su propia y auténtica realidad.

He distinguido, según esto, tres fases propiamente filosóficas, en este problema: 1) cuerpos frente a espíritus; 2) cuerpo frente a espíritu; 3) cuerpo frente a realidad.

En la *Summa Theologica*, Santo Tomás dedica largas y sutiles cuestiones a definir *qué son* los ángeles, los espíritus puros, y por contraposición determinar *qué es* el hombre; que evidentemente no es ángel. Lo que nos distingue de los ángeles, o de los espíritus puros, en plural, es precisamente tener cuerpo; de modo que esta primera teoría, a estudiar ahora brevemente, nos va a permitir comenzar a saber *qué es* cuerpo, porque es precisa y justamente lo que hace que no seamos ángeles, o espíritus puros.

No puedo referirme con sola alusión, y quedar así descargado de conciencia, al conocimiento que puedan ustedes tener de lo que son los ángeles, según Santo Tomás. Permitidme, pues, que o lo repita para los que lo saben, o bien lo exponga, por una sola vez, para los que no estuviesen enterados del tema. Los ángeles, dice Santo Tomás, los espíritus puros, son cada uno *único en su especie*, de modo que, por no tener cuerpo precisamente, no hay, como entre los hombres, dentro de la misma especie, muchos individuos.

Si designamos ciertos ángeles con nombres propios, como Gabriel, Miguel... no es porque sean individuos semejantes a Platón, Aristóteles. Son cada uno una especie íntegra; cada uno agota enteramente una especie; son únicos en su orden. Como si, de repente, por indeseable fenómeno, se fundieran nuestras almas, la de cada uno, en una

sola alma universal, que fuera simplemente la humanidad, y le diésemos semejante nombre cual propio. No agradeceríamos a nadie semejante fusión, de la pluralidad individual, en un solo individuo que acaparara íntegramente la especie. Pues, según Santo Tomás, cada ángel es una especie íntegra. Lo que en nosotros hace el cuerpo —y sea la primera definición técnica del mismo, definición escolástica, no griega—, es hacer posible dentro de una especie multitud de individuos que convengan en ella (en especie), y se distingan numéricamente entre sí.

Primera característica, pues, *del cuerpo: Tener cuerpo es hacer posible la multitud de individuos, sin cambio de especie.*

Otra característica, según Santo Tomás, de los ángeles o espíritus puros es: su *modo de pensar,* por simple intuición, no por discurso. Ellos ven, no demuestran; por contraste con nosotros. Nuestro estilo de pensamiento es semejante a una especie de paseo: *discurso,* pasar de una primera premisa, a una segunda, a una conclusión, próxima, remota, es decir: a esas cadenas deductivas con que todos hemos tenido que unir, eslabón a eslabón, cuando nos han obligado, o por gusto, hemos hecho la demostración de un teorema de geometría. Hemos discurrido; no hemos intuido o visto el teorema directamente, de un golpe, como veo un paisaje. El ángel tiene como característica, precisamente por no tener cuerpo, el que de un golpe de vista, por simple intuición descubre las verdades o teoremas de cualquier orden. De consiguiente: no tiene geometría, ni álgebra ni ciencia alguna de nuestro estilo; y, en contraste, el que nosotros tengamos ciencia en forma de cadenas deductivas, una especie de larguísimo hilo de deducciones escalonadas, proviene, aunque no lo parezca, de que tenemos cuerpo.

Segunda característica, pues: *tener cuerpo es hacer posible el tipo de ciencias demostrativas,* que es el nuestro.

Tercera característica: los ángeles, por ser espíritus puros, pueden ir de una parte a otra sin pasar por el medio. Nosotros, por tener cuerpo, no podemos ir de una parte a otra del espacio, sino pasando, más o menos de prisa, por

todos los medios que haya entre el término de partida y el de llegada. Podemos convertir, en el mejor de los casos, el paso por los medios en divertido turismo, en tranquilizador paseo. Ni turismo, ni paseos, son posibles a un espíritu puro. Basta con que quiera estar en una parte, irse a alguna, y la simple voluntad lo pone en la parte deseada, sin tener que pasar larga y trabajosamente, o bien deliciosamente, por todos los intermedios. El cuerpo del hombre es, pues, el que hace posible la geometría real; el que haya espacio, y tengan sentido, distancia, proximidad, velocidad, aceleración, trayectoria, y en general una relación finita entre espacio y tiempo, y no pase todo instantáneamente.

Un resto de angelismo de la época medieval se halla aún en Newton, por ejemplo, al sostener que la gravitación se propaga instantáneamente, con velocidad infinita —acción a distancia—, propio todo ello de espíritus puros o ángeles.

Tal vez se nos antoje inconveniente eso de no poder ir de una parte a otra sino pasando por el medio. ¿No será, en verdad, una ventaja? Podemos pasear, hacer turismo, oír una pieza musical a su debido ritmo, compás, tiempo; no correr, no saltarse pasos, son posibilidades que nos provienen del calumniado cuerpo, órgano de la maldad según las religiones viejas, peligro para el alma. Si dejásemos de tener cuerpo no habría música, ni geometría, ni física de ninguna clase; ni tan sólo el sencillo placer de comerse un pollo sin tener que tragárselo instantáneamente, de un golpe.

No despreciemos el cuerpo ni caigamos en lo que Maritain, el bien conocido filósofo católico, llamaba pecado de *angelismo.*

Cuarta característica del tener cuerpo: estar siendo en un mundo.

Un espíritu puro no tiene sentidos, quiero decir: no se encuentra siendo en un mundo, como nosotros. Si el ángel viera luz, tendría que ver lo que la ciencia dice que *es*: cuatrillones, quintillones... de vibraciones por segundo de un

campo electromagnético, en el que sobrenadan trillones de corpúsculos llamados fotones, distribuidos según leyes estadísticas; en vez de ver caer una piedra o dar tranquilamente la vuelta a la Tierra el Sol, vería la ley de Newton, sin trabajo alguno, sin el placer de encontrarla. Pero, en todo caso, no vería la luz como nosotros la percibimos, ni el sonido como nosotros lo oímos, ni la trayectoria de una piedra, ni la órbita del Sol, ni el aspecto que nos ofrece el cielo estrellado. *Es que el ángel no está en ninguna parte del mundo.* ¿Qué puede saber del grado de nuestros placeres, de la intensidad de nuestras tentaciones, del tipo de nuestras ideas, de las razones de la vista, argumentos del oído, temas de la música?

La vista no tanto ve este cuerpo o aquél, sino un mundo de luz en que se destacan las cosas; ve todo en especial pantalla, cual sesión de natural cinema; y el oído no oye sonidos sueltos, cual estampidos sin preparación y sin sucesión, sino todo ello dentro de un mundo o fondo de silencio, o de ruido uniforme, en bloque, sobre el que resaltan voces, temas, melodías, frases... Espacio y tiempo son dos continuos, parecidos al mar, al aire, en los que flotan y están siendo no peces, aves, sino música, perfiles, figuras, lenguaje, frases...

El ángel, si percibe algo de eso, lo ve en vacío absoluto: un espíritu puro, sin cuerpo, está siendo en vacío total y ve todo en estado de atomismo integral. No está *siendo en mundo,* cual pez en agua, ave en aire, vista en luz... El ser del hombre, dirá Heidegger, en frase algún tanto sibilina, es un ente concreto que *está-siendo-en-mundo,* más en especial está siendo en espacio y en tiempo, cual aire y agua peculiares en que ningún otro ente puede estar como en medio, en mundo propio.

Tener cuerpo, por tanto, es *tener mundo.* Fondo en que se nos dan, cual sesión de cinema, todos los entes y todo lo que les pasa.

Y sea ésta la *cuarta característica.*

IV

Pero una vez que hemos señalado estos cuatro caracteres de nuestra realidad por tener cuerpo, caracteres positivos que nos diferencian realmente de los espíritus puros (en plural), a partir del Renacimiento —desde Galileo, Descartes, Leibniz...— se insinúa un concepto de cuerpo contrapuesto ahora directamente a *espíritu*, así en singular. *Materia frente a espíritu.*

Dejemos para una conferencia próxima qué significa actualmente espíritu. En la conferencia presente, que tiene por tema el cuerpo, podemos explicar perfectamente, siempre dentro de los límites modestos de este ciclo de conferencias, qué se entiende por cuerpo dentro de una filosofía de nuestra época histórica.

De Descartes proviene la concepción filosófica del cuerpo como inmensa y complicada *máquina*. Ya no es el cuerpo principio de individuación, ni es el cuerpo cual raíz o semilla que, al desarrollarse, dará por flor el alma, y por fruto la inteligencia.

El cuerpo es máquina constituida de elementos físicos, regida por leyes matemáticas, dándole estilo mecánico. Tal vez es el fondo sobre el que reina el alma; mejor, el espíritu.

Una vez más se cumple respecto de nuestro cuerpo lo dicho por Leibniz respecto de la música. Nuestro cuerpo es, en su realidad de verdad, un inmenso teorema de matemáticas, realizado en elementos físicos, aunque sea además cuerpo de un alma que pertinazmente está ignorando la base real de ese cuerpo o máquina que es *su* cuerpo, y *su* máquina. Mas hemos adelantado algo; porque de ese cuerpo del que hasta ahora sabíamos vagamente estar hecho de los cuatro elementos, o bien constituido de materia delimitada hacia fuera por una cierta cantidad que, aislando, individualizaba al alma, o bien era el cuerpo simplemente una materia germinante que, al desarrollarse, daba una forma para hacer un conjunto de operaciones, de él sabemos ahora mucho más: que es *una máquina regida*

por leyes matemáticas: una serie de teoremas de matemáticas realizados en elementos físicos.

Se parece nuestro cuerpo, y permítanme la comparación, a las fábricas y obreros que, dicen, poseen ciertos capitalistas, que viven de rentas. Máquinas y obreros trabajan días y días, horas y horas de días, años, quinquenios...; mas de tiempo en tiempo el señor, que de nada de eso se ha enterado, ni menos lo ha experimentado, recibe de un señor administrador un paquetito de billetes, o un cheque por valor de tantos... Le han dado al capitalista reducida la inmensa maquinaria y su funcionamiento a unas cifras sobre un papel; no tiene por qué saber cómo andan las máquinas, según qué principios de mecánica racional, quiénes las manejan, qué sienten, qué dicen... Su faena se reduce simplemente a recibir puntualmente un paquete de billetes.

Pues bien: nuestro cuerpo es cien mil millones de veces más complicado que la más complicada de las máquinas de nuestras fábricas. Pero nuestra alma, como señorito capitalista, como desprestigiado y envidiado rentista, no se entera de nada de *su* máquina, de *su* fábrica, que bien cerca la tiene; le da simplemente los resultados en forma de ver, oír, gustar, pensar. Todo son cheques que le pasa el cuerpo al alma. Y puede darse el alma, mejor el espíritu nuestro, el lujo olímpico de ignorar quiénes trabajan y cómo a su servicio: cómo trabaja el cerebro, cómo funciona la fábrica del hígado... Todo eso podemos olímpicamente olvidarlo e ignorarlo porque nuestra alma es el señorito capitalista y rentista de nuestra realidad. Todo se le da sumado en una sencilla realidad. Es claro que esta interpretación capitalista que he dado yo de la teoría cartesiana, no la pudo dar él —si se siente ofendido en su otro mundo, desde éste le pido humildemente disculpas—; pero realmente su teoría equivale a eso.

Nos acordamos de Santa Bárbara, dice el refrán, cuando truena; y del médico, cuando caemos enfermos; tan pronto como estamos sanos, nos permitimos tratar al médico, a no ser que sea amigo, con la misma despreocupa-

ción y olvido con que el alma, que está en un cuerpo sano, lo trata. Que trabajen los órganos en sus correspondientes funciones; que se verifique una inmensidad de reacciones químicas... nosotros no nos enteramos de nada, con desagradecimiento magníficamente sublime. Es, pues, nuestra alma máximamente desagradecida para con su cuerpo; mas lo es sin remedio; y claro, sin culpa. Imaginemos por un instante un alma vertida hacia dentro, y ocupada en ver cómo se mueve y en hacer mover esa inmensa y complicadísima maquinaria y fábrica de productos químicos orgánicos, de trillones y trillones de elementos, movidos según leyes matemáticas, clásicas y relativistas, cuánticas y estadísticas. Tal vez por unos momentos nos divirtiera el espectáculo; pero no podríamos ver nada más, si tuviésemos sin remedio que ver el ojo por dentro; ni podríamos digerir, si tuviésemos que estar llevando cuenta precisa de todas las reacciones y dirigir semejante fábrica; ni podríamos pensar, si nos fuera necesario atender a lo que sucede dentro del cerebro. La condición, pues, para poder vivir, ver objetos, pensar en algo... es que seamos desagradecidos con nuestro propio cuerpo, que vivamos ignorándolo.

Dicho en técnica filosófica moderna: que lo ocultemos sin aniquilarlo. Que no nos enteremos de lo que él *es*, aunque realmente lo tengamos y lo *seamos* por dentro.

Esta concepción cartesiana del cuerpo como máquina, y del alma como espíritu, como pura conciencia que no tiene por qué preocuparse del cuerpo, dio origen filosóficamente a un conjunto de teorías para saber cómo se trata el espíritu, el gran señor capitalista, con la máquina, tan perfectamente puesta y actuante a su servicio. Y decía, por ejemplo, *Descartes* que Dios es el que hace de intermediario entre el cuerpo y el alma. O bien afirmará *Leibniz* posteriormente que entre cuerpo y espíritu hay algo así como una armonía preestablecida; no es que el cuerpo influya sobre el alma, ni el alma sobre el cuerpo. No puede hacerlo el alma, so pena de que estemos ocupados en esa inmensa faena, mayor que la de Tántalo, de ver y hacer lo que nos pasa por dentro, cual el peor de los proletarios. Dios, al

principio del mundo, cuando creó al hombre, a cada hombre, puso a la misma hora y dio cuerda a los dos relojes: al cuerpo, al alma. Y van dando las horas simultáneamente, concordemente, con perfectísimo sincronismo —de tal Relojero, tales relojes—, de modo que sin influjo alguno sabe el uno lo que al otro le pasa. Uno da la misma hora en alma, otro en cuerpo. Traducción simultánea a dos idiomas.

Lo cual no pasa de ser delicada y deliciosa manera de decirnos que no sabemos ni hace falta que sepamos, ni nos importa cómo funciona el cuerpo, con tal de que funcione bien.

Pero no siempre funciona bien, y la enfermedad es ese toque de atención que nos vuelve a «nuestra» realidad, a la realidad propia del cuerpo. Los órganos *son nuestros* cuando funcionan mal; el cuerpo *es,* o *está siendo nuestro,* justamente cuando no anda bien.

¿Para qué, pues, tenemos cuerpo? No es ciertamente para ocuparnos de él, de lo que hace, es, le pasa, funciona, ni para que nos dé lecciones de física newtoniana, de mecánica cuántica, de montaje de fábricas y laboratorios de química orgánica.

¿Será, como decía *Santo Tomás,* para que podamos ser *muchos* dentro de la *misma* especie? ¿Servirá simplemente para que nos sea posible un turismo real por la tierra, o un turismo ideológico por las ciencias? ¿Qué es lo que nos da y *es* propiamente el cuerpo según la concepción actual? *El cuerpo se nos ha dado para que nos sintamos reales: ni más ni menos que para eso.*

El cuerpo es el sentimiento de nuestra realidad.

V

No se nos dio cuerpo para que sea algo así como semilla que, desarrollada, culmine en la flor que es el alma, y en el fruto que son los actos del alma; no se nos dio para tener al lado una máquina misteriosa, y de la que no nos enteramos de ordinario, sino para protestar cuando anda mal; o si nos

enteramos, es Dios quien benévolamente nos da lo que al cuerpo pasa transcrito en *conciencia*, traducido en sentimientos, pensamientos, deseos. Por sólo estas razones no tendríamos necesidad alguna de poseer cuerpo, y bastaría con que Dios, por ejemplo, nos diera el resultado hecho, el balance físico-químico en cheque de pensamientos, en billetes de sentimientos. Pero si el cuerpo tiene como función propia hacer que nos *sintamos reales*, que *seamos* reales, entonces sí que necesariamente tenemos que tener cuerpo, que sea nuestro, bien nuestro; que seamos él, que lo seamos.

Con una comparación kantiana: en el Prólogo de la *Crítica de la Razón pura* dice hermosamente *Kant*: que la paloma, al volar y notar que le resiste el aire, creería, si tuviera razón, que podría volar mucho mejor si no hubiera aire. Pero con gran sentido común, advierte *Kant*, sin atribuírselo a la paloma, que en semejante caso ni siquiera podría mover las alas, porque no tendría en qué apoyarlas, nada que hiciera resistencia a su vuelo y lo volviera *real*.

Por parecido motivo: si fuésemos pura alma, simple espíritu, no sabríamos jamás que *somos reales*. Nos faltaría no precisamente una máquina, más o menos complicada y eficiente, o una semilla de que proceder y desarrollarnos; nos faltaría, como a la imaginaria paloma kantiana, aire sobre que volar, *condición para ser y sentirnos reales*.

Ahora bien: para que la paloma pueda volar, le hace falta el aire *en conjunto, en bloque, en atmósfera*; no le basta con cada molécula en particular tomada. El aire le hace falta para volar en cuanto formando un continuo, un bloque. Cuando uno se echa al mar, o quiere flotar en agua, no se apoya en cada uno de los centímetros cúbicos en cuanto tal, y aparte de los demás, cual en ladrillitos sueltos; nadie podría flotar en cien metros cúbicos, distribuidos en litros sueltos.

Para nadar se necesita un volumen de agua *suficientemente grande y además continuo*. La discontinuidad, la separación de un volumen en sus componentes, en centímetros cúbicos... aunque matemáticamente den, sumados, el

bloque primitivo, todo ello no podría hacer posible el nadar real, o el volar real.

Pues bien: este cuerpo es «nuestro» cuerpo en la medida en que es la condición que hace posible que el alma se sienta real, como el aire es la condición que hace posible que el ave pueda realmente volar, y sienta que realmente vuela —y no sueña que vuela. En este caso se explica perfectamente por qué el alma tiene que ignorar cómo está hecho el cuerpo en sus elementos; sean átomos, moléculas, quanta, macromoléculas, células... Todo esto es tan poco importante para el alma, como lo es para el ave el que el aire esté hecho de moléculas de oxígeno, nitrógeno... en número de cuatrillones por metro cúbico. Podría ser muy bien que el cuerpo no estuviera hecho de átomos y moléculas; y el alma lo *viviría* tal vez como ahora, hecho como está de tales tipos de elementos. Todo esto es indiferente para el alma. Únicamente *la realidad en bloque, en bulto, en conjunto,* es lo que hace que tengamos cuerpo; y cuerpo es lo que de la realidad física hemos conseguido ser *en bloque, en bulto.* Y la función del cuerpo consiste, justamente, en que, resistiéndonos, como el aire al ave, nos notemos reales, notemos que realmente pensamos, notemos que realmente vemos...

Esta concepción moderna del cuerpo, como la base que hace que nos sintamos reales, es evidentemente una concepción que nos permite prescindir, para este punto, de todas las ciencias; prescindir, pero no ignorarlas. Porque, y éste es el último punto que voy a tratar en la conferencia de hoy, ¿hasta qué límite el cuerpo *nuestro* nos da la realidad en bloque de cuerpo, y en qué límite no tiene el alma más remedio que enterarse de la estructura del cuerpo?

Hasta cierto límite, es claro que nos enteramos de algo más que de la estructura *en bloque* del cuerpo, que es el nuestro. Sabemos si funciona la vista, el oído, si nos duele la cabeza, si andamos, si respiramos. El alma nos está efectivamente dando una especie de fisiología del cuerpo, vagamente delineada, y aun una cierta anatomía general de nuestro cuerpo, imprecisamente delimitada. ¿Hasta qué

límite se da el alma enterada del número, estructura fina de sus partes? De un fenómeno del orden atómico, molecular, macromolecular... no parece que el alma se dé, y se digne, enterarse. Se da por enterada de fenómenos en bloques notables; un poco, por decirlo así, de fenómenos en que intervienen grandes números y de su resultante mediana.

Según Schrödinger, Jordan... —y con ellos he nombrado grandes figuras de las teorías cuánticas modernas—, la vida comienza por insertarse en ciertas macromoléculas; lo inferior puede tranquilamente desdeñarlo porque en ello no discurre ni se verifica la vida.

Planteemos un problema en este punto, dejando su posible respuesta para otra conferencia. Y volvamos a nuestros padres de la filosofía, a los griegos. Afirmaban que el hombre posee dos cuerpos: *a*) un cuerpo hecho de los elementos: sobre todo de agua y tierra; es el cuerpo sensible, tangible; *b*) un cuerpo que recibía el nombre de *eidolon*, compuesto de luz y sombra, y tomaba el nombre de eidolon (ídolo) porque era visible en diminutivo, luz débil, casi sombra, comparada con la inmediata y corrientemente visible luz. Con este cuerpo se iba el alma, al morirse el cuerpo sensible y palpable, sólido. Decían los viejos, comenzando por Homero, que el mundo estaba lleno de *fantasmas*, o sea de almas en cuerpo de luz. Durante el sueño el alma se permitía, y podía hacerlo, el lujo de irse a rondar por el universo en ese cuerpo astral, si queremos llamarlo así, o cuerpo de luz, que durante la vigilia quedaba como dormido dentro del cuerpo material o térreo que es el que en tal estado se halla despierto.

Hombre compuesto de dos cuerpos, separables, sobre todo por la muerte.

Según las teorías modernas, nuestra alma tiene que estar informando también dos cuerpos: uno de materia, otro de luz. Entre los átomos de nuestro cuerpo hay distancias proporcionales a las que vemos y hay entre las estrellas. Somos una vía láctea. Nos vemos, es cierto, como continuos, sin huecos; somos, en realidad, constelaciones.

Pero si pudiésemos, por algún instrumento maravilloso, ver nuestro cuerpo cual por el telescopio las estrellas, o por el microscopio ciertos preparados, nos veríamos cual cedazo: perfectamente transparentes, discontinuos, sistema de estrellas, grupos de nebulosas. El alma, pregunto, ¿está informando esos átomos sueltos, o también el espacio que entre ellos hay, lleno de energías, de campos gravitatorios suyos, de campos electromagnéticos, suyos también, pues lo son de los átomos y moléculas *suyos*? ¿Tendrá que tener según esto nuestra alma, ya en este mundo y según nuestra física, doble cuerpo? ¿Qué se seguiría en el orden de los fenómenos de esta información de nuestra alma en cuerpo de luz y materia?

Sólo a partir de Santo Tomás —y más por obra de derecho y mandatos, que por convencimiento— se impone en la Iglesia la opinión, levantada pontificalmente a dogma, de que los espíritus angélicos son espíritus puros, sin ninguna clase de materia. Antes se creía que la tenían, sutil ciertamente —de aire. *Spiritus, spirare.* Los ángeles vivían en *cuerpo de aire,* lo que ni a las aves conviene.

¿Al informar nuestra alma un cuerpo hecho de luz y materia, de átomos y paquetes de ondas, no tendremos por la parte de nuestro cuerpo radiatorio, ondulatorio, campal, una cierta naturaleza *espiritual*? ¿Se nos abre, por este resquicio, una puerta a un planteamiento de problemas concernientes a dominios como parapsicología y sus fenómenos: telekinesia, telepatía...?

Y una última pregunta: ese mismo cuerpo de luz o paquete de ondas que tenemos que tener internamente para que nuestra alma no esté informando una especie de *Vía Láctea* de átomos o moléculas, ¿no tendrá alguna repercusión o especial influjo en los fenómenos espirituales, en el pensamiento, en los actos de conocer, y no precisamente en los fenómenos orgánicos, propios del cuerpo material, del otro cuerpo nuestro?

Reanudaremos otro día esta cuestión poniéndola en conexión con la cuestión del *Espíritu.*

VII

CONCEPCIONES DEL ESPÍRITU

Señoras y señores:

Decía en una conferencia anterior que, si el hombre desde el punto de vista corporal es ciertamente, y a lo mejor de manera irremediable, vertebrado, en el orden intelectual el hombre no está determinado a ningún tipo de estructura. Pudiera parecer y ser durante grandes épocas históricas o en personas determinadas, amiba o bien vertebrado perfecto. La historia consiste, precisamente, en esa posibilidad que el espíritu humano tiene, y que no posee su cuerpo, de poder cambiar de estructura.

Pero en esta conferencia, aun a trueque de tener que renunciar a la posibilidad de ser amiba espiritualmente, o de conservar ductibilidad para todo tipo de circunstacia e improvisación de órganos en el momento que se requiera o crea conveniente, voy a intentar darle a esta conferencia, digo, un esqueleto perfectamente definido, para que siquiera por un rato —no pasará de tres cuartos de hora— nuestra mente adquiera estructura filosóficamente vertebrada.

El esqueleto de la exposición será el siguiente: distin-

guir entre *cuerpo, alma, espíritu subjetivo, espíritu objetivo, objetivado, absoluto y personal.* El esqueleto tiene, pues, un cierto número de vértebras: la inferior, el hombre en cuanto cuerpo, se encuentra informado por su alma, volcada hacia su interior. El alma se abre al Universo, en forma de espíritu subjetivo. Crea el espíritu objetivo, es decir: el mundo de la cultura en lenguaje técnico. El mundo de la cultura puede degenerar o caer en esa fase de espíritu objetivado que suele denominarse «mundo de la civilización»; y todo ese conjunto de formas y estados del espíritu pudiera terminar, como en ápice, en un espíritu absoluto, estilo *Hegel,* o bien en Espíritu Santo, estilo cristiano. Intentemos ahora rellenar, como en lo físico, semejante esqueleto con carnes y con órganos.

El cuerpo del hombre, como todo cuerpo físico, se encuentra colocado, a pesar de su individualidad, en lo que modernamente se llama un *campo.* La masa ordinaria se halla puesta en campo gravitatorio, los cuerpos electrizados en campo electromagnético. Se puede hablar respecto de esos campos de un potencial: de cierta cualidad, difusa, diluida en ellos. La física moderna se distingue de la clásica en que la física clásica de Newton, de Laplace o de Lagrange, Hamilton, suponía que cada cuerpo, por pequeño que sea, es un mundo cerrado sobre sí mismo; que los cuerpos se atraen o se repelen, según las distancias; mas aunque haya entre ellos un espacio de miles o de millones de kilómetros, no hay nada, no hay campo alguno que reúna y unifique la Tierra con la Luna, con el Sol, con ninguna nebulosa del Universo. Mas ya a partir del siglo pasado comienza a introducirse en física y en matemáticas aplicadas a la física un concepto, que es el de *potencial,* primer paso para admitir, presto, un tipo especial de realidad física llamada *campo,* que realmente unirá todo el universo, sustituyendo aquel éter hipotético, semejante unas veces a líquido, otras a gas, a sólido inclusive, con que la física del siglo pasado se complacía en rellenar el universo, sin conseguir que semejante relleno de todo el universo llegara a tener ninguna propiedad perfectamente definida;

era en parte sólido, no íntegramente; en parte se asemejaba a un líquido, mas no llegaba a ser como los líquidos ordinarios; se asemejaba a veces a un gas, no llegaba a ser un gas ordinario.

La física relativista moderna ha planteado el problema de la realidad física de tal modo que los cuerpos individuales —cada uno de nosotros, cada molécula, el Sol, la Tierra, la Luna—, se hallen vinculados a un campo, que nos rodea y que es en el fondo la estructura misma del Universo, concretada en una especie de realidad difícilmente definible, si no es con términos técnicos.

Guardemos esta primera indicación; no se puede hablar modernamente en física de objetos sueltos, sino de *objetos-en-su-campo*. A la manera que, no pasa de comparación, no podemos hablar de aves sin tener que mencionar, y en lugar preeminente, el aire en que viven y del cual viven, y no podemos hablar de peces en abstracto porque en concreto tienen que vivir en un océano del cual se alimenten y en el que se muevan; en física no se puede hablar de ningún objeto, de ningún cuerpo, sino en cuanto sometido, flotando en un universo que llamaremos *campo* gravitatorio, *campo* electromagnético, *campo* unitario. No nos importe por ahora el término, que para lo que intento es absolutamente indiferente.

Si nuestro cuerpo, pues, como todos los demás cuerpos, no es absolutamente individual, tanto que se baste a sí mismo, sino que como todos ellos se encuentra colocado en Universo en conjunto, no creamos que nuestra alma, el alma ordinaria, el alma orgánica, sea tan perfectamente interior, tan propia de cada uno que no se encuentre parecidamente y por necesidad dentro de un campo, de un ámbito —que las teorías modernas biológicas llamarán *un medio o un ambiente*.

En efecto, cuando los clásicos hablaban de alma vegetativa, el alma de las plantas como modelo, o de lo que el hombre tiene de alma vegetativa en sus funciones inferiores, podríase imaginar que la reducen al dominio interior de cada uno, y que no haría falta, para que pudiésemos

vivir con la vida inferior, algo así como un campo, o medio, o ambiente. La planta más elemental, perfectamente definida en historia natural, requiere tierra de la que se alimente, atmósfera de que recibe múltiples elementos, comenzando por el calor, la lluvia, oxígeno, sin los cuales no viviría, a pesar de que no entren en su definición; toda planta exige un ambiente propio, bien determinado, que entre en su esencia o definición tan necesariamente, como ser criptógama, fanerógama, o cualquier otra división y diferencia de la historia natural.

Nuestra vida sensitiva, y la de los animales, no es tampoco algo que pueda ser definido recurriendo únicamente al interior individual; no podríamos tener ojos, aunque a veces lo creamos, si no hubiera algo que ver, no solamente porque se nos atrofiarían, sino porque la luz es un elemento constitutivo de ellos, tanto como pueden serlo de nuestras células el carbono, el oxígeno, el hidrógeno o el nitrógeno. Y nuestro oído, no solamente no existiría si no hubiera aire; es que, a base de él, vive y, a base de él, es y para eso está hecho.

La causa final, que desde muchos siglos ha pasado en filosofía, sobre todo moderna, por ser un poco sospechosa para resolver los problemas, mejor: para darlos por resueltos, es en el fondo una gran verdad en el estilo que lo digo: el oído no es una realidad si no está vinculada con su propio campo que es el sonido, no precisamente con el aire en cuanto tal; y la vista no puede ser definida independientemente del color de la luz del Universo; como no puedo definir en la física moderna un cuerpo cualquiera sin el campo gravitatorio-electromagnético que lo rodea.

Todo lo cual es preludio para afirmar que el hombre tiene una parte superior que llamamos espíritu, cuyo universo propio en que vivir, del que alimentarse, y en el que ser íntegramente, es el *mundo de la cultura* y el *mundo de la civilización*. Empleamos estos dos términos, tan manoseados y tan vagamente definidos, en sentido técnico, definiendo la cultura, como *el alma propia del espíritu objetivo*; mientras que la *civilización es el alma del espíritu objeti-*

vado; y si queremos todavía apretar más, la *cultura es el espíritu objetivo,* y la *civilización es el espíritu objetivado.*

No es más que una definición; como toda definición es una promesa, una promesa de explicación.

Pero ya que me he propuesto, en esta conferencia, que seamos, desde el punto de vista espiritual, por un rato al menos, vertebrados mentales, permítanme que explique estas dos definiciones coordinadas —espíritu objetivo como cultura; espíritu objetivado como civilización— con algún detenimiento, tomando la cosas desde un poco más atrás: *desde los griegos,* que son, con perdón por la comparación española, las grandes madres de todos los corderos en filosofía.

Ya el griego notó que el hombre no es solamente un cuerpo como los demás, que se parece más o menos a una planta o a un animal, como león, tigre, o vulgar gato; sino que su inteligencia se encuentra sumergida en algo que ya Anaxágoras, y más tarde Aristóteles, llamó la *inteligencia,* o con el término griego, que no dice gran cosa para nosotros, el *Nous.* Decía Aristóteles que así como para ver es preciso no solamente que haya cuerpos visibles, sino que todos ellos se encuentren sumergidos en una atmósfera superior a todos que *es la luz,* que a todos envuelve y no es de ninguno de ellos, de manera parecida, afirmaba Aristóteles, el entendimiento de cada uno, la mente de cada uno en particular —la mía, la vuestra, individual y bien concreta— se encuentra sumergida, para que pueda entender, en *un universo de luz intelectual,* que él llamó, simplemente, *entendimiento.* Tal entendimiento no es, no puede ser apropiado por ningún individuo particular. Él es condición para que podamos entender, exactamente igual como es condición para que podamos ver el que exista la luz. No basta con que haya objetos sueltos para que veamos; no es bastante con que tengamos ojos perfectos para que veamos; es menester, decían Platón y Aristóteles, que tanto ojos como objetos se encuentren sumergidos en esa atmósfera unitaria que es la luz. Y de igual manera no basta que tengamos entendimiento, aunque fuera perfecto; no basta, tampoco,

con que haya objetos a entender —ideas matemáticas, Dios, objetos matemáticos o físicos—; es preciso una luz intelectual —el entendimiento, que más tarde se llamará agente—, que sumergiéndonos a todos en su luz haga que veamos cada idea en particular, que conozcamos cada objeto en singular y en su propia especie.

Pero este concepto de *inteligencia subsistente* en sí es el *primer germen* del espíritu, el germen de la teoría hegeliana moderna que es la que nos corresponde explicar en este curso de antropología contemporánea; no es más que un germen, el primer paso de la teoría que distingue entre espíritu objetivo y objetivado, y por ellos define la cultura y la civilización. *¿Qué es cultura?, ¿qué es espíritu objetivo?; ¿qué es civilización?* y *¿qué es espíritu objetivado?*

Comencemos con un ejemplo, de los innumerables que tenemos al alcance de la mano. Un objeto cultural, bien lleno de espíritu objetivo, es un lenguaje viviente; digo *lenguaje viviente.* Una lengua muerta es siempre un objeto de civilización, relleno únicamente de espíritu objetivado. La distancia es inmensa. Cuando con mucha benevolencia hacia sí mismo cree uno que va a llegar a saber tan perfectamente el griego que lea y entienda la *Ilíada* de Homero como él la entendió, como la vivió él, no pasa de una de tantas benevolencias que usamos muy largamente para con nosotros mismos.

Inclusive cuando se ha llegado a dominar perfectamente, cosa muy rara, el griego clásico, nos sería imposible a todos nosotros, creo yo, entrar en un templo griego sintiendo lo que los griegos, que creían en sus dioses, auténticamente sintieron. Nadie tiene inconveniente, aunque sea de mal gusto, en blasfemar de Apolo, de Júpiter, de Diana, o de Venus. A su vez la invocación de semejantes divinidades no pasa de ser un tópico literario o una frase más o menos cortés e ingeniosa. Es que los dioses griegos: los de *Ilíada* y *Odisea,* ya no son, ni viven para nosotros; tan no son visibles religiosamente que si al sentimiento religioso contemporáneo le es vitalmente posible, aunque no muy frecuente, vivir en un templo cristiano, según el espíritu

que está presente en él, le es absolutamente imposible vivir religiosamente en un templo griego, en un templo romano, porque el espíritu que está presente en ellos ya no es un espíritu viviente. No está en conexión con ninguna alma individual moderna que lo pueda vivir o revivir. Es simplemente un objeto de museo; podrá estar en un museo de Londres, o bien en el Louvre de París; hallarse todavía en una montaña de Grecia; pero ya no es religiosamente vivible por nosotros; en ellos está presente nada más el *espíritu objetivado.*

Pero en el templo de una religión viviente, pongamos el cristianismo, o bien en un lenguaje que sea lenguaje vivo, el castellano, por ejemplo, podemos vivir y habitar plenamente, con absoluta intimidad y con sinceridad sentimental. La lengua no es de ninguno de nosotros; no es de nadie; la usamos todos, la modelamos cuando hablamos, podemos expresar y vivir en ella nuestros sentimientos, vibramos con los sentimientos de quien escribió una novela u obra literaria, o simplemente la gacetilla del diario; podemos revivirla íntegramente, poblarla sentimentalmente, porque, en rigor, una lengua viva es una realidad en la que se encuentra presente el *espíritu objetivo,* el *espíritu encarnado y viviente en ella.*

Adviertan que la lengua no es individuo como somos nosotros. Una lengua muerta, pongamos el griego clásico o el latín clásico, puede estar presente en una obra literaria: la *Ilíada,* la *Odisea,* las *Enéadas* de Plotino o un diálogo de Platón. Podemos conocer muy bien la materialidad del lenguaje; nadie se ilusionará jamás de poder vivir un diálogo platónico como lo vivió Platón, ni poder vibrar como los oyentes de la *Odisea,* cuando se recitaban en públicos concursos.

El *Prometeo encadenado,* de Esquilo, que es nada menos que el drama de la redención, tal como lo vivían religiosamente los griegos, que se representaba por miles de actores ante miles de espectadores, ¿quién de nosotros lo podrá vivir con la emoción sincera de un clásico? Lo podemos revivir literariamente; imaginarlo, jamás sentirlo. Se

puede aún sentir realmente el drama de la Semana Santa, o un auto sacramental cristiano, porque todavía la religión cristiana es *espíritu objetivo* —viviente en una obra, en una representación teatral, en un templo, en actos litúrgicos.

Ninguno de los objetos de una cultura, en que esté todavía viviendo el espíritu objetivo, es, por cierto, un objeto individual; pero está sometido al tiempo. El tiempo que duró la cultura griega, como espíritu objetivo, vivible para los griegos, habitable con sentimientos propios de semejantes objetos culturales, sean religiosos o artísticos, fue probablemente de unos mil años, en números redondos, de creer a Spengler; pero pasó a la historia. Tanto pasó a la historia, que reverentemente los ponemos en museos o en ediciones de clásicos. Pasó también a la historia aquella especie de vivencia plena y sincera con la que un romano clásico vivía su derecho, el derecho romano, que para nosotros puede ser objeto de menor o mayor curiosidad del que sacar literalmente normas que parecen valer para nuestro derecho; pero es imposible que lo revivamos con sus auténticos sentimientos.

Imposible revivir instituciones y prácticas, genuinamente romanas como la exposición de los niños, el divorcio de estilo romano, su concepto de propiedad. Todo eso lo vivió perfectamente el romano, tan perfectamente como un cristiano creyente y practicante puede sentir y puede vivir su religión.

De igual manera podríamos hablar sobre la geometría de Euclides, pasando a terreno bien diverso y alejado de religión y de artes. Nadie imagine que los *Elementos de geometría* de Euclides los pudiera un moderno entender y vivir perfectamente como los entendió Euclides. Él los dijo en griego ordinario, con palabras y sin fórmulas. No pensemos jamás que semejante geometría, dicha en prosa, sea exactamente igual que la geometría correspondiente, dicha en fórmulas modernas o puesta en estilo axiomático. La geometría de Euclides era vivible por un griego helenístico; la geometría de Euclides no es vivible en tal sentido para nosotros.

He hecho una enumeración un poquito larga, a fin de poder insistir en que los objetos culturales: una lengua viva, una religión viviente, la ciencia viviente de una época histórica, un monumento artístico propio de una época, no son, en primer lugar, *individuos concretos.* Tienen una temporada de vigencia, superior a la duración media de los individuos. Pueden durar mil años, mil doscientos, ochocientos —cuando nosotros benévolamente contados y sinceramente deseados, viviremos cien, ochenta, sesenta años. Durante su normal milenio de vida están semejantes objetos rellenos de sentimientos y de espíritu, cosa muy difícil de conservar; porque al cabo de cien o mil o dos mil años —dejemos el término medio de mil años— se acaba una cultura; se desvanece la presencia y la vivencia de un espíritu objetivo en ellos y pasan automáticamente tales objetos a ser objetos de *civilización* —cuyo lugar propio es el museo—; ya no pueden ser revividos jamás; no pueden ser habitados sentimentalmente, como los habitaron los hombres, mientras fueran vivibles tales objetos con propio espíritu objetivo.

En nuestros tiempos no nos extrañamos ya de que un órgano, nada menos que un órgano, haya pasado a instrumento de música en vulgar cabaret o en distinguido teatro; pero solamente un órgano en una gran catedral gótica de hace siglos, y aun un órgano en una catedral moderna, es un instrumento que está habitado de *espíritu objetivo*; tiene propia función religiosa viviente, se escucha con fervor y con temor religiosos. Mas ¿quién puede habitar un órgano, tocado en cabaret o en un cine, por muy bien que lo sea, con *espíritu religioso*? No está en él ya más que un *espíritu objetivado*, anquilosado, petrificado; está ya el órgano fuera de su lugar, y no hay modo que el espíritu viva en él. ¡Tantas y tantas cosas de nuestros tiempos pasan de haber estado habitadas por espíritu santo, o por el espíritu objetivo y viviente, a estar simplemente presente en ellas un espíritu objetivado! Todo lo cual pudiera ser síntoma de que estamos cambiando de época. Ese conjunto de cosas que antes estaban en su lugar y únicamente en su lugar:

cuadros en una catedral, órgano en una catedral, lengua viviente, van pasando a academia, a museos, a cabaret, a cine, lugares que llamaríamos sencillamente profanos. En realidad estamos matando el espíritu objetivo y haciendo que el espíritu objetivo viviente descienda simplemente a espíritu objetivado.

Cuando en algunas partes del mundo se tiene por ápice de la civilización el que en un mismo edificio religioso se vayan turnando diversas confesiones para celebrar sus misas o ceremonias: protestantes, católicos, judíos, y creemos que es ápice y síntoma de civilización, en realidad es un mínimo de cultura, de espíritu objetivo; se ha transformado simplemente un edificio religioso en hotel. Es que semejantes objetos, que antes eran propios de un tipo de vitalidad religiosa, igual diría de un tipo de vitalidad artística, que estaban habitados intransferiblemente por un espíritu objetivo, tan intransferiblemente como mi alma es para mí y no es para otro, han pasado a ser ahora una especie de hotel público, en que todo el mundo puede entrar y vivir cómodamente, porque no está presente ni el Espíritu Santo, ni el espíritu objetivo.

Está de cuerpo presente un espíritu objetivado, enteramente neutral y absolutamente amorfo y anodino. Y estamos presenciando cómo espíritus vivientes objetivos de cultura religiosa, artística, moral, jurídica van pasando en nuestros tiempos de ser espíritu objetivo y viviente a hacer simplemente de espíritu objetivado, petrificado, presente como una piedra e inhabitable sentimentalmente, si no es por un vago sentimiento religioso, por un vaguísimo sentimiento estético o por un no menos vago sentimiento jurídico.

Si he insistido en estas dos formas: de *espíritu objetivo* en conexión con cultura, y *espíritu objetivado* en conexión con civilización, es porque entre ambos términos medios se escalonan dos extremos: el *espíritu subjetivo* y el *espíritu absoluto hegeliano*; o bien, en términos cristianos, un *Espíritu Santo* y un *espíritu personal*.

He indicado que esa palabra *espíritu*, que usamos en

forma tan determinada que creemos no poder admitir ulteriores especificaciones, tiene ya ahora cuatro; dos intermedias: *espíritu objetivo* y *espíritu objetivado*; dos extremos, uno interior, espíritu subjetivo; y otro superior, espíritu absoluto, estilo hegeliano, o Espíritu Santo, tipo cristiano. El espíritu subjetivo es la manera como nuestra alma individual, la de cada uno, puede estar viviendo la cultura y en la civilización. La manera como participamos de la cultura: de la cultura religiosa, cuando uno es miembro creyente y practicante de una confesión. Este es el que hace que vivamos y estemos siendo con espíritu subjetivo viviente, real, en un templo o en una obra de arte. Cuando uno se siente viviente, y no solamente en forma jurídica, miembro de un Estado, mejor de una nación, mejor todavía de una Patria, está viviendo la Patria en plano cultural de espíritu objetivo; y su espíritu, su alma particular, es entonces no fulano o mengano; su individualidad es miembro vivo de una viviente colectividad; practica las leyes con rectitud, con absoluta sinceridad; no hará trampas en los impuestos; no tiene por gracia y viveza robar al Estado; no se burla de la autoridad. Todo eso sucederá cuando la ley haya bajado a ser simplemente un producto de civilización: a estar habitada por un espíritu objetivado, que ya no es vivible por nosotros.

No es para nosotros revivible la música griega; no podemos habitar sentimentalmente en ella con el sentimiento pleno y hondo con que habitamos una sinfonía de Beethoven o un coral de Bach. Podemos verter en ellos íntegramente nuestra personalidad; nos olvidamos de que sea yo, tú o él quien se encuentren en ellos, porque nuestra alma ha ascendido al estado de espíritu subjetivo, de apropiación del espíritu objetivo, mientras que, cuando nos encontramos ante una obra de civilización, ante un templo griego, podemos verlo, curiosearlo, estar en él con la transitoriedad de todo turista, tomar fotografías sin temor a irreverencias, hablar en alta voz en él, sin que nadie proteste, y aun llevarnos un trozo sin que sea robo sacrílego, porque semejante objeto, el templo griego, bien real y bien

presente, no está habitado por un espíritu viviente; está habitado por una especie de hueco del espíritu: por el espíritu objetivado.

Nadie puede notarse ya miembro de la cultura griega, nadie puede vivir como miembro creyente de la religión griega, nadie puede notarse miembro o parte viva del estado romano. Esas categorías del espíritu subjetivo: *miembro* de una confesión viviente, *miembro* o parte de un estado viviente, individuo o *particular* viviente con el derecho, viviente en su época; todo eso, ya no nos es vitalmente posible. En un espíritu objetivado, y en sus productos, estamos siempre de turistas, más o menos informados, más o menos curiosos; pero sin poder vivirlos propia y auténticamente.

Afirmo, pues, y es otra vértebra del esqueleto que estoy ahora estudiando, que *el espíritu subjetivo es la manera como el individuo viviente participa real y plenamente en la cultura o en el espíritu objetivo.* Y son categorías del espíritu subjetivo —y no son categorías individuales— ser *miembro* de él, ser *fiel* de una confesión, ser *parte* de una colectividad viviente, ser *miembro* de una sociedad artística de arte viviente; y son categorías propias del espíritu objetivado, de consiguiente no propias de un espíritu subjetivo nuestro, la categoría universal de turistas; universal digo, porque uno es tan turista cuando lee la *Divina Comedia*, como cuando anda por un templo griego, por un poema homérico; y se es tan turista, tan externo, cuando se pasea por el arte egipcio, por el arte babilonio, como cuando se pasea por el polo norte, o sigue la excursión organizada por una agencia cualquiera de turismo. Todo es turismo, porque nadie puede habitar sentimental ni realmente en semejantes universos, cuyo lugar propio sería el museo.

El *espíritu subjetivo*, pues, y termino este punto para pasar al último, es la manera como el individuo vive en un universo de cultura, en comunión con el espíritu objetivo.

Categorías propias del individuo con propia *alma suya* son las categorías puramente individuales: fulano, mengano, con tal edad, tal sexo, tal altura, tal color, tal temperatura. Todo lo cual, que seamos fulano o mengano, nues-

tro tipo de cuerpo y de alma, para nada interviene cuando se entra en un templo viviente, al practicar vivientemente las leyes en un estado del que cree ser miembro efectivo.

El espíritu objetivo no es, pues, algo individual; siempre que nos sumergimos en él desaparece nuestra individualidad, y entran a funcionar categorías superindividuales: miembro, parte, individuo de una colectividad. En el extremo opuesto se encuentra, según Hegel, el Espíritu absoluto, o en términos cristianos el Espíritu Santo, por espíritu personal.

Hemos señalado en lo anterior que ciertos aspectos materiales y objetos concretos, como, por ejemplo, un poema, una obra musical, están habitados todos ellos por una entidad muy sutil que no es individual, que tiene su ritmo histórico: el Espíritu objetivado, que no tiene, sin embargo, conciencia de sí mismo. La conciencia parece ser propiedad del individuo en cuanto individuo, y de lo que tenga propiamente alma. Por igual razón, un templo griego, en que ya no podemos vivir sentimentalmente, un poema que esté ahí presente, de cuerpo presente, bien determinado, que ya no podamos revivirlo de una manera estética, auténtica y propia, tiene presente todavía en sí un cierto espíritu, que no es ciertamente ningún cuerpo, ni ningún individuo; mas no tiene conciencia.

No identifiquemos, pues, espíritu de ninguna clase con conciencia. Llamaremos, pues, espíritu absoluto a un espíritu superior que sea capaz de reabsorber toda la cultura objetivada, la cultura objetiva, nuestra alma individual de tal manera que pasemos a ser miembros de él, perdiendo nuestra conciencia individual, nuestra colocación temporal. Tal Espíritu absoluto de Hegel, que es el ápice o el límite de toda la evolución dialéctica, no halló gran acogida, y mucho menos favorable, en la filosofía de su tiempo.

Contra semejante Espíritu absoluto, que nos reabsorbiera a todos, perdiendo nuestra individualiad, se desahogó en protestas bien solemnes y furibundas nada menos que don Miguel de Unamuno. Se rebelaba, como todo el existencialismo moderno, contra un espíritu absoluto que nos

sorbiera a todos, trocándonos en Dios, pero sin poder saber jamás que nosotros éramos los que nos habiamos convertido en Dios, como es imposible que un alimento, después de digerido, sea consciente de lo que anteriormente era. Queda reabsorbido y asimilado a la personalidad. Unamuno, por su gran individualidad, se sublevó, más bien vital y sentimentalmente que por razones, contra semejante reabsorción de su espíritu en el Espíritu absoluto hegeliano. No admitir que el espiritu tenga como característica propia la conciencia, y que en el límite de la evolución haya un espiritu absorbente que nos digiera a todos y nos dé conciencia no de «yo» sino de «él», va a ser dirección de todo el existencialismo moderno —común a Heidegger y al existencialismo cristiano.

No creo que nos desagrade demasiado tal modo de pensar; si alguien quiere sacrificarse en favor del prójimo, lo puede hacer más o menos veces, con mayor o menor dolor de su alma o de su bolsillo; mas a nadie jamás le ha acudido sacrificar su propia conciencia. Se puede, un poco entre metafórica y realmente, morir por otro; pero se tiene en reserva, siempre que se muere al cuerpo, el alma que no muere. No hay nadie que pueda morir a su propia alma, en favor del alma de otro.

Se da, cuando más, su cuerpo en favor del cuerpo y del alma del otro; sacrifica lo que menos vale; mas es imposible sacrificar el alma por el alma de ninguno; porque equivaldría a dejar de ser mía, lo que fuera el más radical suicidio que imaginarse pueda.

Pues bien, no han faltado en la historia de la Humanidad personas como Hegel y otros no pequeños, que no solamente sostenían que el hombre puede dar su vida, la vida sensible, por los demás o por algunos privilegiados; era posible además dar su alma por *El Absoluto*, sacrificar su propia conciencia a la personalidad divina. Eso jamás se intentó ni en el cristianismo; se decía «dar el alma a Dios», darla para no perder cada uno la de cada uno.

Mas cuando uno entrega su alma a la cultura, al espíritu objetivado y al espíritu objetivo, no la pierde. Al sen-

tirse y darse voluntariamente como miembro de una colectividad en un acto religioso, en una función teatral, en una obra de arte contemporánea, se olvida por un momento de sí: se absorbe en otra; pero recobra inmediatamente su personalidad y su individualidad.

Mucho más todavía cuando entramos en comunión con el espíritu objetivado: con una obra de civilización; viendo un templo griego, leyendo la *Ilíada* o la *Odisea* de Homero, estudiando el derecho romano, podemos distraernos un momento de que *soy yo*; sabemos que semejantes objetos y espíritus no me van a absorber; que podremos recabar y rescatar nuestra individualidad, a pesar de que haya estado viviendo en un poema homérico, o paseándome largas horas en un templo griego.

Afirmo, pues, y es otra conclusión: que vivir en un mundo de cultura, estar en comunicación con *espíritu objetivo*, estar viviendo en un mundo de civilización o estar en comunicación con *espíritu objetivado*, nos permite rescatar siempre nuestra individualidad. Ninguno de semejantes espíritus, objetivo, objetivado, atenta contra nuestra individualidad.

Si al entrar en un templo de la propia creencia, lo hiciésemos con el convencimiento de que jamás podremos salir siendo fulano o mengano, yo no sé quién entraría. Si, dedicados a leer una obra de arte moderno, escuchar una pieza musical, la que más nos entusiasme y la que más nos resulte vivible sentimentalmente, supiéramos que, además de absorbernos durante un rato en ella, tanto que no sé quién soy, ni en dónde estoy, ni de qué me compongo, supiésemos que definitivamente perderíamos la conciencia, ¿quiénes se darían a semejantes obras del espíritu objetivo? No voy a responder por nadie; puedo responder por mí: Yo no entraría.

Es que nuestra individualidad, nuestra conciencia, las podemos mantener, si lo queremos, contra toda clase de reabsorciones, aunque sea contra y en el espíritu absoluto, o inclusive contra Dios en persona. La filosofía cristiana, con gran respeto en este punto por la conciencia individual,

nos habla de espíritu absoluto en el sentido de Espíritu personal: del Espíritu Santo; y afirma que, inclusive en el otro mundo, para decirlo con términos bien conocidos de San Pablo: «*En él, en Dios, viviremos, nos moveremos y seremos*»; en Él nosotros, bien conservados como yo, tú, él, podremos *vivir* como el pez en el agua; podremos *movernos* en él, nosotros, como el ave en el aire; y podremos ser, pero siempre nosotros en él.

El Dios cristiano es propiamente espíritu superior, superior justamente porque es capaz de respetar las individualidades inferiores. El espíritu absoluto hegeliano es absorbente; con la terminología moderna, su poquito política, es tan totalitario que absorbe íntegramente nuestra individualidad y nuestra conciencia. De ahí que toda teoría y toda práctica totalitaria sean, en el fondo del fondo, de origen hegeliano.

Demos ya una mirada en conjunto al esqueleto mental que intenté imprimir, siquiera por un rato, en vuestra mente.

El hombre es un ente sumamente complejo. Hagamos el balance total de lo que hemos dicho en esta conferencia. Se compone el hombre de un *cuerpo*, que se encuentra necesariamente sumergido en un universo: campo gravitatorio, campo electromagnético. Tiene un *alma vegetativa*, inferior u *orgánica*, que se encuentra en su propio medio, más o menos amplio; tiene un alma *individualmente consciente*, que se trueca en universal, cuando por su fase de espíritu subjetivo se pone en conexión con la cultura, con el mundo de la cultura; que se amplía exteriormente, cuando con su propia alma está habitando, más o menos de turista, en un universo de civilización. En todo caso nos es posible rescatar la individualidad frente a espíritu objetivo y espíritu objetivado.

¿Seremos reabsorbidos en un espíritu absoluto, o unidos a un espíritu personal, que respete nuestra individualidad? Son problemas de metafísica, o cuestión de fe. De metafísica en el caso hegeliano; de fe, en el cristiano.

Demos ahora la mirada final. Podremos resumir toda la

conferencia en el citado texto de San Pablo, haciéndose eco de una sentencia griega de aquellos tiempos, que *en Dios vivimos, nos movemos y somos*.

Al hombre en todos sus componentes le pasa exactamente igual; está viviendo, moviéndose y siendo en *otro*, que lo desborda por todas partes. Su cuerpo individual está viviendo, moviéndose y siendo en campo gravitatorio, que abarca el universo, en campo electromagnético o en un campo unitario total: siendo, viviendo, moviéndose en otro.

Nuestra vida sensitiva y vegetal inferior está siendo también en un medio, en un ambiente que nos desborda. Nuestra alma individual consciente por su faz de espíritu subjetivo, está viviendo en un mundo que nos rebasa: en el mundo de la cultura, de la lengua, del arte, de la religión viviente; y estamos viviendo, moviéndonos y siendo parecidamente por nuestra alma, cuando se sumerge, un poco en plan de turista, en un universo de espíritu objetivado: de cultura ya muerta, de pura civilización; está desbordándose de su propia individualidad hacia un universo absolutamente infinito y abierto.

Somos, pues, una finitud que está moviéndose, viviendo y siendo en una Infinidad.

VIII

LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

según SCHELER

Señoras y señores:

En las tres últimas conferencias de este cursillo voy a presentar ante ustedes, con la brevedad y el nivel propio, tres antropologías filosóficas contemporáneas: las de *Scheler, Heidegger* y *Sartre*.

Nos servirán, no precisamente de modelo moral o religioso, sino de comprobación del programa general y de la rectitud de la perspectiva que hemos ido desplegando, espero que con algún éxito, a lo largo de las siete conferencias anteriores.

Antes de morir, en 1928, estaba *Scheler* trabajando en una antropología filosófica que no llegó a publicar en vida. Mas dejó resumidas, condensadas, sus ideas acerca de ella en una obrita que tiene por título, en castellano: *El puesto del hombre en el Cosmos*. A ella, sobre todo, me voy a referir en la conferencia presente, resumiendo sus pocas páginas, bien densas y sustanciosas por lo demás, en cinco afirmaciones que presentaré por su orden, a fin de que me sirvan de esqueleto mental en la conferencia de hoy.

Primera: El hombre es un ser que tiene *puesto*, justamente *puesto*, no *lugar*, en el cosmos.

Segunda: Que el puesto que tiene el hombre en el cosmos lo posee no precisamente por ser animal vertebrado... ni siquiera por tener alma, sino por ser *espíritu*.

Tercera: Que el espíritu tiene por características: *a)* el poder de objetivar; *b)* la potencia de trocar todo en símbolos; c) la conciencia de sí mismo.

Cuarta: Que el espíritu, en cuanto tal, no sólo no es omnipotente, como creyeron la concepción cristiana, y en parte la griega, sino que es lo más impotente que hay. De modo que para que el espíritu pueda realizarse es menester que ascienda hasta él la corriente dinámica básica del cosmos, la energía vital, que será la que dé potencia para dar él, a su vez, un universo perfectamente coherente.

Quinta: Que el puesto y oficio característico del hombre consiste en encarrilar y en dirigir por una ascética general, por una represión de la vida, la corriente vital para que ascienda del nivel puramente corporal a un nivel superior: al biológico, y de éste a un nivel más alto: al psíquico; y ascendiendo un poco más, lograr la vivificación del Espíritu.

No es, de consiguiente, el hombre un ente particular; tiene por oficio y misión hacer que el espíritu se impregne de vida, siendo tal la fase final del universo.

Tal es, en forma condensada, la teoría del hombre, que en esta obra *El puesto del hombre en el Cosmos* desarrolla *Scheler*.

* * *

Todos ustedes han leído, seguramente, aquella fábula para nosotros, mito para los griegos, muy respetable en todos los casos, de la esfinge de *Tebas*.

Contaba la tradición que en un cruce inevitable del camino que de Atenas a Tebas conducía, había tomado asiento el famoso animal —mitológico para el griego, fabuloso para nosotros—: la *Esfinge*, que ahogaba a todos los que intentaban pasar por el camino si no sabían responder a la pregunta: *¿Cuál es el animal que en el amanecer de su*

vida anda a cuatro patas, en la plenitud en dos, y en la vejez en tres?

Si la Esfinge tuvo que ahogar entre sus garras o entre sus manos gran número de atenienses y tebanos, bien poco depondría semejante matanza en favor de sus entendederas. No hagamos estadística en este punto, para no tener que hacerla del entendimiento medio griego. Todos nosotros responderíamos inmediatamente que el tal animal somos nosotros: *el hombre*.

Sin embargo, la pregunta no es lo que inmediatamente suena; el enigma que, amenazadora, proponía la Esfinge, interpretado filosóficamente, consiste en preguntarle al hombre «quién es precisamente el hombre», que es lo que menos nos preguntamos, y lo que menos sabemos. Si tal fue el sentido de la pregunta, pudiera la Esfinge ahogar a más de media humanidad, y a casi todos los filósofos.

Scheler comienza, en el libro que he citado, preguntándose cuál es el *puesto* del hombre en el cosmos. Nos refiere resumidamente tres teorías. *Primero*: la teoría clásica hebrea, según la cual el hombre fue creado directamente por Dios, en un maravilloso paraíso, que perdió por su pecado. De ahí arranca toda la civilización de que estamos disfrutando o padeciendo. *El hombre fue hecho, y es, imagen y semejanza de Dios. Interpretación teológica* de la esencia del hombre. *Segundo*: la teoría clásica griega, de que el hombre es un animal cuyo oficio propio consiste en *dar palabra*, es decir, con términos nuestros, un animal que está destinado a hablar, un poco como nuestros aparatos de radio, de todo lo que pasa y es en el universo. Cada cosa, que no sea hombre, es lo que es; pero ninguna puede decir ni lo que ella *es* ni lo que las otras *son*. El hombre sería, pues, el altavoz del universo; tal es su peculiar función. *Tercero*: la moderna, del evolucionismo. El oficio del hombre no es ser altavoz del universo, que diga precisamente *qué son* las cosas, hable de su *ser*, y diga en palabras racionales lo que el universo no puede decir, sino ser el ápice de una evolución puramente vital o término de un evolucionismo integral que, como cumbre y cenit, daría precisamente el hombre.

En la vejez el hombre, a las dos piernas, si es que consiguió defenderlas, suele tener que añadir una tercera pierna o pata de palo para ayudar a las dos de su juventud. De esas tres teorías, digo, intentaría librarnos *Scheler*, que las tres a la vez depondrían claramente, como las tres patas, de la vejez de la filosofía occidental.

Restituirnos una especie de marcha en una sola pierna, sumo equilibrio que podríamos alcanzar, tal parece ser el intento de la teoría expuesta en la obrita tantas veces aludida.

Recorrámosla, afirmación por afirmación.

Dice *Scheler*, en *primer lugar*, que el hombre es la única cosa que tiene *puesto* en el cosmos; y que puesto no es, ni muchísimo menos, equivalente a *lugar*.

Una piedra tiene *lugar* en el universo; lo tienen también una planta y un animal, y el hombre en cuanto animal; pero no poseen, en rigor, *puesto* alguno, ya que una piedra, animal o planta no son nunca *centro del universo*, de modo que quede todo referido, ordenado, a ellos y según ellos.

Por la moderna teoría relativista sabemos que cualquier objeto del mundo —en reposo o en movimiento, uniforme o no uniforme— puede ser considerado como centro; y elegir cualquiera objeto físico, en cualquier estado, como *sistema de referencia*. Si el mundo tiene en cualquier parte suya el centro, es que no tiene centro en ninguna parte, tomando ya en rigor la palabra «centro».

Una piedra tiene, pues, su lugar en el universo; y lo tienen planta, animal. Pero mal podríamos decir que todo el universo estuviera centrado en planta o animal, por muy elevado que se halle en la escala de los entes. Tan sólo el hombre tiene *puesto*, a saber: esté donde esté, el mundo se le aparecerá *centrado en él*. Podrá ser que, desde el punto de vista de un teoría astronómica, sostengamos que el centro del mundo no se encuentra en la Tierra —negación del sistema geocéntrico—, sino en el Sol, o bien que, con Einstein, afirmemos, que en verdad física, no hay centro, o que lo haya en todas partes, que en el fondo es exactamente lo mismo. Eso valdrá respecto de un cuerpo físico, en cuanto físico, y del hombre en cuanto cuerpo. Pero resulta

que el hombre, por lo que tiene de espíritu, hace que todo se ordene a él, como a *centro privilegiado*. Veámoslo.

Para nosotros, y nuestro presente, se divide el tiempo en pasado y futuro; en todo lo que sucedió antes de que llegáramos nosotros a la realidad, y en todo lo que sobrevendrá al universo cuando hayamos desaparecido de este mundo. Inclusive nuestra vista: por más que se esté convencido de que el centro físico del universo se encuentra, por ejemplo, en el Sol, todos nosotros, cada uno, ve el universo centrado en él —geocentrismo y antropocentrismo dados sensiblemente. El horizonte, línea sin sentido físico alguno, se me aparece sensiblemente a mí como a centro; yo hago por la vista que el mundo sensible respete, sensiblemente también, mi *puesto* central.

Podremos ir, tal vez pronto, de la Tierra a la Luna, o a Marte, o a otro planeta; siempre veremos exactamente igual: un horizonte, una línea circular, más o menos distante, que no tiene físicamente sentido alguno real, sí sólo aparencial, porque nosotros estamos en el centro, mejor: constituimos por nuestra presencia un *centro*, y transportamos esta inventiva nuestra, para mostrar al universo nuestro puesto, a dondequiera que vayamos.

La historia, parecidamente, está centrada en cada hombre en particular. Podremos a veces, con aparente modestia, decir que la historia comienza con Cristo, dividiéndola en antes y después de Cristo, o bien según las Olimpíadas griegas, o la fundación de Roma, o imponer otro comienzo de era, según que a alguien convenga para fines políticos, o para celebrar acontecimientos de la altura de gestas o fastos de una nación o individuo. Todo eso es forma disimulada, y aun a veces meritoria, de modestia. El mundo comienza, en rigor y en verdad, *conmigo*: lo que fue antes que yo, lo posterior a mí. Y no hay manera de evitar semejante centramiento del tiempo en el hombre. El hombre tiene *puesto* en el tiempo, y pone en *su puesto* o da puesto temporal a todas las demás cosas que de suyo no tienen físicamente puesto —presente privilegiado a partir del cual se divida el pasado y el futuro.

Tener puesto, pues, no es tener lugar. Únicamente el hombre es quien consigue dividir el decurso neutral de los acontecimientos, de *lo que pasa*, en presente, pasado, futuro, con centro en *su presente*, en *su presencia*. Y hasta sus sentidos, por ser suyos, conscientemente suyos, consiguen, en modesta medida centrar por la perspectiva el mundo.

Pero este privilegio, en virtud del cual el hombre tiene *puesto* en el cosmos, y *lo pone* en su puesto, aunque, como un cuerpo cualquiera tenga simplemente lugar, ¿en qué se funda?

Sea la *segunda afirmación*: El fundamento propio y original de tener el hombre puesto en el cosmos, y dárselo, reposa en que el hombre tiene *espíritu*, y se le derrama y evade aun por los ojos.

Empero esta característica del espíritu del hombre exige que apretemos un poco más la noción de espíritu para que no la confundamos con una vaporosa definición de alma que todos hemos heredado o leído en algún libro de filosofía, mucho peor si lo fuera de vulgarización.

¿Qué es propiamente el espíritu?

Según *Scheler* el espíritu se caracteriza por tres distintivos: *primero*, por la potencia de objetivar; *segundo*, por el poder de trocar todo en símbolos; *tercero*, por la conciencia de sí mismo.

a) ¿Qué es objetivar?, y en especial ¿qué es esa objetivación que estamos practicando precisamente por ser espíritus, y que no podríamos hacer si fuéramos simplemente alma?

Lo que separa la pura contemplación de un paisaje de la impresión que debe hacer sobre un animal, dice *Ortega y Gasset*, consiste en que todo animal, puesto ante un campo, lo ve con declaradas intenciones alimenticias. Ve lo apetitoso, lo comestible. Mientras que el hombre, precisamente por ser espíritu, puede hallarse frente al campo y huerta más ricos en dones naturales, y contemplarlos sin secretas ni confesadas apetencias alimenticias.

Eso de poder ver la realidad sin salir disparado vorazmente hacia ella, sin notarla como cosa a comer, a beber, a

poseer, a gozar, poder reprimir semejantes ímpetus, eso es precisamente obra del espíritu. No hay ningún animal, león o ameba, capaz de contemplar cosas que pueden servirle de alimento sin sentirse con secretas, e inmediatamente declaradas, intenciones alimenticias.

Precisamente porque el hombre posee y es espíritu, es capaz de reprimir semejantes apetencias y sublimarlas en pura contemplación, en la que ni el hombre obre sobre el objeto, ni el objeto tenga poder alguno sobre el hombre.

Cuando el hombre contempla una manzana, simplemente por ver su figura, sin dejarse llevar por las apetencias de posesión, sea económica o asimilativa, se coloca en el plano espiritual. Lo que pueda tener la manzana de apetitoso no obra sobre él, a pesar de que sea bien *real* el fruto; e inversamente: lo que el hombre tiene de apetito *real*, de deseos *reales* de posesión real, no obra *realmente* sobre el correspondiente objeto.

El hombre ha conseguido en todos los órdenes desconectarse de las *causas eficientes reales*. En ese aspecto, dice *Scheler*, el hombre es animal *ascético*; el animal que puede dominarse y dominar el influjo causal de lo real; y por dominarse, resulta y asciende a «dominus», a señor.

Digámoslo con una terminología de más neutral apariencia: el hombre es un animal capaz de *epoqué*, de abstención.

El término de *epoqué*, griego por ascendencia, que solemos emplear los filósofos —un poco como término de clase, técnico y de uso secreto—, en el fondo no significa más que abstenerse. Pero abstenerse es muy difícil empresa; tan difícil que ningún animal puede practicarla, ni el hombre en cuanto animal, que mucho tiene de ello. No practica el hombre en cuanto animal, por su género próximo, la *epoqué*. Sabemos que la moral consiste, en gran medida, en ese dominio propio sobre pasiones, apetencias, tendencias naturales. En semejante intento de reprimirse, al no salir disparado —o avorazado, como se dice en algunas partes de América— hacia los bienes concretos en su realidad, surge ante la mente el mundo de los valores; la

amistad, la lealtad, la justicia. Y por ver en una fruta, no precisamente su cualidad real apetitosa, sino lo que es *en sí*, no lo que es para el apetito, surge ante la mente la ciencia natural biológica, que en la otra actitud no surgiría jamás.

Es, pues, la ciencia efecto del ascetismo del hombre. Cuando el hombre no se dedica a contar el ganado para ver cuántas reses tiene, y no se desoja, cual vulgar avaro, en contar los billetes para palpar a cuánto asciende su capital, es cuando mejor puede hablar en abstracto y en pureza aritmética de cien, mil, millón... sin ninguna secreta o confesada intención de animal voraz.

Toda ciencia es, pues, en fondo, producto del espíritu que niega, por constitución, la actitud natural de ese animal que es irremediablemente el hombre real.

Consiste, por ende, la actitud *objetiva*, lo resumo en una palabra, en la pura presencia del hombre ante la pura presencia de las cosas. Todo está entonces *de pura presencia*.

Llama *Scheler* a este procedimiento propio del espíritu *desrealización*. Por él consigue el hombre que ningún objeto real, por muy real que sea, obre realmente sobre él, ni él queda prendido por la realidad, encadenado por la causalidad real, física o biológica.

b) El *segundo carácter* del espíritu es la potencia *simbólica*. La encontramos ya en el lenguaje ordinario. El lenguaje encierra la conversión de un objeto físico —el aire, los movimientos de la lengua y otros órganos reales del hombre— en lugar de simple aparición o pura presencia de otra cosa, completamente diversa, inoperante, irreal que son las ideas. O las cosas reducidas a ideas.

Cuando digo la palabra *hombre*, no es menester que me pongan un hombre delante para saber a qué me refiero; al hablar del *sol*, no es preciso que esté él, de cuerpo presente, en el cielo; no hace falta eso, esa realidad, para que sepa a qué me refiero; al pronunciar la palabra *calor*, o la de *peso*, no es menester ni que yo sienta peso real, ni calor real, para que sepa muy bien de qué estoy hablando o haciendo teoría.

He convertido por la palabra y he dado en la palabra

función simbólica al aire real. La función real del aire podrá consistir, según la física, en vibrar de cierta manera, longitudinal, con mayor o menor intensidad. Semejante aspecto entitativo, real, no se presenta, no aparece, en la «palabra». Podríamos ignorar eternamente esa especial realidad y actuación física del aire, y la humanidad estuvo en efecto su buen medio millón de años sin saberlo, y, con todo, el aire estuvo ejerciendo su función simbólica, de signo, en el *aire-palabra*.

Es que el movimiento físico hace de *lugar de aparición* de algo que no es físico; de algo que no está compuesto de átomos o moléculas, ni de movimiento longitudinal o transversal. Es otra cosa; es simplemente eso de que estoy hablando, el tema de esta conferencia, que no *es* ni átomos ni moléculas, ni movimiento de ninguna clase. *Es* otra cosa, sobre el ser de su base física.

Esta *segunda potencia* del espíritu está más allá del orden físico, orgánico, cuerpo-alma.

Llamemos a este segundo poder del espíritu sobre la realidad: *simbólico*.

c) Tercera característica del espíritu: la conciencia de sí mismo. Y digo precisamente conciencia de sí mismo, y no simplemente conciencia.

Todos tenemos, por ser animales —y animal, me permito recordarles que no es lo mismo que bruto—, digo que todos, en cuanto animales, tenemos conciencia inmediata, directa, de lo que nos está pasando: podemos notar, por ejemplo, que hace calor, sensación tal vez presente en estos momentos; pero semejante sensación, en que y por la que uno se nota bien real, dolorosa y molestamente real, no es conciencia de sí mismo.

Se trata, en efecto, de una conciencia tan apegada a la realidad, que, en rigor, no sabe *qué le está* pasando. Un dolor de muelas, un dolor de cabeza lo somos tan inmediatamente, tan sin intermediarios, que en él no aparece nada que no sea él; nos absorbe total e íntegramente su realidad brutal. No aparece ni siquiera cómo se encuentra la parte del organismo en que algo nos duele. Sería, en caso contra-

rio, la conciencia tipo comodísimo y barato de radiografía si a cada uno, cuando le duele una muela, el dolor le declarara perfectamente, como en la radiografía, qué está pasando en el órgano correspondiente. No habría dificultad alguna en el diagnóstico, y casi casi sobrarían los médicos.

Empero un dolor sensible no tiene potencia de objetivar ni de simbolizar; no descubre nada; es una conciencia tan apegada con las cosas que a la manera como mis ojos por estar viendo no los puedo ver, de igual modo, más radical aún, toda sensación interna, dolorosa o agradable, está tan junta, adherida, pegada a la conciencia, y ésta con aquélla, que la conciencia no puede verla; no puede objetivarla. Y, de consiguiente, la conciencia sensible no es conciencia *mía*; sino que yo estoy siendo conciencia *de* eso: soy conciencia (de) eso, escribiéndolo como lo hace Sartre, para indicar el embargamiento y enajenación de la conciencia en sus cosas (dolores, placeres).

Esta conciencia sensible tan inmediata, tan real, tan real que no puedo saber *qué es* lo que me está pasando, es conciencia del hombre en cuanto animal; pero no conciencia del hombre en lo que tiene de espíritu. Porque el hombre, en cuanto espíritu, tiene conciencia de *sí mismo*, en cuanto *yo*, aparte e independientemente de las cosas; es capaz de objetivar, inclusive lo suyo, lo animal. Puedo notar con mi espíritu que me está doliendo la cabeza, y semejante conciencia *no* es dolorosa; puedo advertir perfectamente que estoy viendo; y con todo semejante conciencia *no* es la vista ni tiene ojos; y *no* es mi acto de ver. Me he evadido de semejante mundo de realidades pegajosas. Puedo darme conciencia de que estoy padeciendo calor, y por suerte tal conciencia no es caliente. Todo lo mío, inclusive el alma, puede ser notado como si no fuera mío; y la conciencia espiritual *no lo es, no lo está siendo*.

¿Quién es, pues, quien se ha evadido y ascendido a tal dimensión desde la cual no solamente veo como fuera de mí lo externo: esta habitación, los colores, sino que inclusive se ha fugado del dominio de la psicología real, con una conciencia de dolor que es no dolorosa, con una conciencia

de placer que es no placentera, con una conciencia de pensar que es no-pensamiento, y con una conciencia de que estoy viviendo, que no es, en rigor y verdad, ella misma vida?

Es precisamente *la conciencia de sí mismo*, propia del espíritu.

Una experiencia corriente nos enseña que únicamente subiéndonos a una dimensión más podemos ver de un golpe las inferiores en su totalidad. Puedo distinguir una superficie porque puedo retirarme a una tercera dimensión. Me es hacedera la perspectiva del mundo sensible porque estoy fuera, precisamente, de ella; de otro modo no podría verla. Siempre que se vea un mundo *objetivado*, dice *Scheler*, es que el hombre se ha salido de tal universo y ascendido a otra dimensión, completamente distinta de las ordinarias, por de pronto de las tres del espacio y del tiempo, de la vida, de la materia, y aun de la vida intelectual misma. Todo eso puede presentársenos como objeto, como algo distinto del yo consciente de sí.

De consiguiente, el espíritu se encuentra colocado o es el colocarse mismo, en una cuarta o quinta dimensión que, en verdad, no hace número con las anteriores, en virtud de la cual todo lo interno y externo: el alma y el mundo sensible quedan fuera, objetivados como exteriores; y es justamente el espíritu quien disfruta de esa cualidad de retrotraerse, de abstenerse de lo real, de sacárselo de sí, a lo que jamás llegará animal alguno.

Punto cuarto: Si el espíritu no es vida, si el espíritu no es mundo, ¿qué es, propiamente hablando ya?

Según una de las tres teorías —una de las tres patas en que se apoyaba toda la filosofía occidental, por vieja, a partir de los griegos—, el espíritu es la realidad omnipotente, por característica excelencia y eminencia. Cuando decimos, pongo por caso, según la concepción cristiana, que es en este punto griega de fondo y aun de forma, que *Dios es omnipotente*, y atribuimos este predicado a *espíritu*, hablando de espíritu omnipotente, estamos cometiendo un inmenso error de valoración y cálculo metafísico, dice *Scheler*; porque el espíritu es justamente lo más impotente que hay.

Hemos visto por una breve inducción que nuestro espíritu, cuando funciona como tal, *desrealiza* el universo. Para que pueda mi espíritu hacer ciencia física, por ejemplo de la gravitación, no es menester que me deje caer sobre la tierra, para así saber precisamente *qué es* caer. La ciencia física es ciencia «experimental», mas no se la hace tal «experimentándola» *yo* en *mi propia realidad.* Hace ciencia física el espíritu, sin experimentar él nada de la cosa en sí misma. El espíritu hace «experimentos ideales», y de ellos se compone la ciencia experimental. Que caigan *realmente* las piedras; por caer realmente no saben *qué es* caer. Sin caer realmente, el espíritu sabe *qué es* caer.

Ahora bien: es solarmente claro que el fuego real es el que quema; no aquel del que hago yo teoría del calor, que ése ni me calienta ni quema; y evidentemente el animal real y el fruto real son precisamente aquello que me alimenta realmente. Pero con todo eso no haría yo jamás ninguna teoría de la botánica o de la zoología, simplemente me lo comería. El espíritu prescinde, para hacer *ciencia*, de la realidad; y así tener *conciencia* de *qué es* cada cosa, ella en sí. Y si prescinde de la realidad, advierte *Scheler*, ¿cómo pretenderemos que el espíritu sea lo más real que existe?

Si para hacer ciencia física es menester que uno no experimente la fuerza correspondiente en sí misma, y que, por consiguiente, la ciencia física no incluya la fuerza real; y para saber *qué es* la vida tenemos que evadirnos de *estar siéndola*, y de sentirla en su acaparadora inmediatez y extasiante absorción, ¿cómo querremos que la energía vital sea carácter del espíritu? Es, pues, el espíritu lo más impotente que hay: lo absolutamente ineficiente. Es, por tanto, el sumo error, concluye *Scheler*, identificar espíritu absoluto con omnipotencia o poder absoluto. Pero si esto es verdad, y llega la segunda parte, ¿cuál es el papel, el puesto y oficio propio del hombre en el universo?

El hombre tiene la peculiar virtud, dice *Scheler*, del ascetismo; de represando la vida encauzar la energía real del universo para que vaya vivificando y llenando de jugo vital las estructuras del Espíritu.

Una comparación que nos sirva modestamente para declarar, y evitar, la parte técnica de *Scheler* —la de filósofo y gran filósofo que era. Todos conocemos cómo funciona una máquina de vapor —bien vulgar ya en nuestros días, admiración de los críos, lo digo, como es claro, de mí mismo cuando era crío. Una máquina de vapor, la de un tren de los viejos, es una imponente estructura férrea, movida por algo muy sutil: el vapor de agua, debidamente calentado. Sin el ímpetu del vapor, de la energía cinética correspondiente, semejante estructura no se movería un palmo; pero sucede también que si dejo que el vapor, o su calor, se dilate tranquilamente, y no lo enderezo encerrándolo y dirigiéndolo en férreas y bien organizadas prisiones, no se moverá tampoco nada. Es menester, bien lo sabemos por la más elemental termodinámica, que esa espontánea caída del calor de una temperatura mayor a otra menor, paso de un cuerpo más caliente a otro menos caliente, sea debidamente encarrilada para que dé trabajo: de otra manera no hace nada efectivo.

Es menester, pues, una *estructura férrea*, perfectamente definida, bien organizada, y un *ímpetu indiferenciado* que la ponga en movimiento.

Afirma *Scheler* que el espíritu no es, naturalmente, una máquina de vapor ni tampoco una estructura semejante a la de un automóvil que se mueva por energía física u orgánica: es un conjunto de *estructuras ideales*: de *ideas*, de *intenciones*, de *valores*. Estructura complicadísima, perfectamente coherente, tanto más que lo son las ciencias; pero *sin energía interna propia*. La energía tiene que venirle de otra parte: de lo físico, de lo biológico, de lo psíquico.

El espíritu es una estructura de elementos, absolutamente inflexible; tanto como lo es una ciencia; perfectamente organizada como los valores; posee conciencia de sí mismo, que no es conciencia de alma (de placeres, de dolores, de sentimientos...); a fin de que tal estructura se ponga en movimiento es menester que vaya ascendiendo la energía vital indiferenciada, como el vapor en una máquina,

para que cobre movimiento, desarrollándose en universo y en universo de *cultura*.

¿Cuál es el papel del hombre? Y es la última pregunta scheleriana. El papel, función y oficio del hombre consiste precisamente en estar encajado en punto justo o válvula que puede encarrilar la energía vital, simple, ordinaria de *animal*, hacia fines espirituales.

Una experiencia corriente nos dice que si queremos que se llene de agua el tanque de la azotea, es preciso que no la dejemos escapar por las espitas de casa; las cerramos para ello todas, y entonces va remontando, de piso en piso, poco a poco, el agua, hasta llegar al nivel superior —y se llena de agua el tanque.

Cerrar las llaves, dar vuelta a las espitas, es un sencillo procedimiento de *ascetismo*; de dominio de lo inferior.

El hombre ha venido al ser, y *es*, precisamente ese oficio, con esa obligación específica: cerrar todas las llaves de su cuerpo, de su alma, de sus apetencias, para que circule a través de él, como por gitantesca y complicada tubería, la energía del universo: la mecánica, la física, la vital sobre todo, a fin de que ascienda al nivel superior: al espíritu, y lo ponga y se ponga en movimiento.

De ahí que toda clase de ascética, no precisa ni principalmente la religiosa, sea la *causa* real, inmediata y propia de todo producto cultural: de la *Cultura*.

Frente a lo apetitoso que pueda tener un paisaje, el pintor nos lo presenta de modo que pueda ser contemplado sin ninguna secreta o pública intención alimenticia o económica. Todo artista es capaz de semejante prodigio: de desconectación de la causalidad real, tan prodigio para un animal que no podrá jamás hacer un cuadro, porque sale desbocado hacia el fruto, en su auténtica y brutal realidad.

El pintor es capaz de hacer un cuadro porque se refrena, porque es asceta de la vida. No siempre es cosa fácil. Todos sentimos la natural inclinación, que dejo sin calificativo, hacia las mujeres —hablo en varón—, en cuanto reales, de carne y hueso; quien sea capaz de refrenarse habrá llenado la condición necesaria, no suficiente, como es claro, para

hacer un cuadro: La Venus de Velázquez, la Maja de Goya... Obras que pueden contemplarse *espiritualmente,* sin secreta intención de ninguna especie. Una obra de arte no puede surgir jamás sino de ascetismo. El artista debe ser, y lo es cuando asciende a gran artista, gran asceta de la vida.

Quien pretendiera hacer matemáticas contando los corderos de su rebaño, jamás haría ni inventaría la ciencia aritmética. ¿Para qué constantes indeterminadas y variables? Y quien pretendiera hacer ciencia física llevando el agua a su molino, seguramente que jamás inventaría la hidráulica, que está hecha para todos, sin ninguna secreta intención de que lo hallado valga simplemente para mí.

Al hablar *Scheler* de ascetismo no se refiere, lo he indicado, ni exclusiva ni principalmente al del monje que se retira a soledad, para no ser tentado —lo que es una manera, ciertamente no muy agradable, de dar vida real al Espíritu—; consiste para *Scheler* precisamente el ser asceta en serlo frente a la tentación.

Esta última cualidad es la característica del hombre. No toda represión de los instintos o apetencias, no toda censura o ascetismo, lleva siempre a la eclosión de un producto cultural. Puede dar una vulgar neurosis. Es caso corriente. Es que el hombre, al ejercitar su función de aprovisionamiento vital del espíritu, no la ejerce con la infalibilidad de una ley matemática. Siempre, no obstante, la represión y represa de la energía vital es condición necesaria, aunque no suficiente, para que surja la cultura, y el espíritu se impregne de realidad.

Durante larga época de su vida filosófica fue *Scheler* discípulo de *Husserl*. Practicó el método fenomenológico, método que, en el fondo, es una especie de abstención, de *áscesis* intelectual. Porque, dicho con la permisible vaguedad y entrevisos suficientes para el intento de la presente conferencia, todos tenemos un instinto mental que no es del espíritu, sino de la carne viviente de la inteligencia, a saber: la tendencia a *afirmar en firme.* Afirmamos siempre en firme que *dos y dos son cuatro*; afirmo que *yo existo*; afírmase que *los cuerpos caen según cierta ley de Galileo.* Y

cuando afirmamos, creemos que estamos practicando un acto espiritual, cuando, en rigor, semejante acto de afirmación pertenece a la *vida de la inteligencia,* mas no a lo que tiene de espíritu la inteligencia.

Por ejemplo: la afirmación de que *yo existo* está hecha con la secreta intención de regocijarme de que *yo soy* realmente quien está existiendo; dicha, pues, con la patente intención de *afirmarme en mi realidad.* De consiguiente cuando afirmo que existo, salgo disparado hacia lo real, como cuando echo la mano a una manzana, sea o no la de Eva. En ambos casos exactamente la misma actitud (Einstellung). Tal actitud lo es de la inteligencia, en cuanto sirviente de la vida y de su vida; no es una actitud de la inteligencia a servicio del espíritu.

Y al afirmar que *dos y dos son cuatro,* con toda la fuerza que damos a la afirmación: *es realmente así,* no lo estamos practicando con intención desinteresada, sino con la intención de que mi inteligencia se afirme y apoye en semejante verdad, para notar que *yo existo porque estoy pensando en que «dos y dos son cuatro».*

Por semejante manera: al hacer teoría matemática respecto del mundo físico no se la hace simplemente en vistas a la estructura interna de tal teoría; se la hace, *afirmando* que es la teoría física del mundo real y concreto, que es la teoría que podrá experimentarse realmente en los aparatos y en nuestra vida.

Una vez más hemos salido desbocados con la inteligencia hacia la realidad física, con la misma avidez y voracidad con que se echa mano de un helado en momentos de gran calor. Todo lo cual es obra de la inteligencia en cuanto viviente, no es obra suya en cuanto espíritu.

Cuando *Husserl* nos propone que nos abstengamos, sobre todo, de juzgar, no es precisamente porque el simple juicio no sea obra del espíritu; no lo es cuando lo afirmo; no lo es cuando lo pongo en firme; porque, en el fondo del fondo, afirmar en firme es lo mismo, es la misma actitud que salir disparado hacia la vulgar realidad que he citado: echar mano a un refresco.

Hay diferencia de grado, no diferencia de esencia. Incluye, pues, según *Scheler*, la *epoqué* fenomenológica un doble componente: *primero*, no querer juzgar, y no *ponerse a* juzgar: lo cual no es perder nada del contenido de lo juzgado; puedo entender perfectamente que «dos y dos son cuatro», o un teorema, sin afirmarlo; eso de afirmarlo y afirmarme en él es lo cartesiano: *pienso en firme, luego existo en firme*. Y cuando afirmo yo que existo en firme, es con la bien patente intención de apoyarme y reforzar mi propia realidad. Estoy no en plan ascético, sino en plan de voracidad de realidad. Tal es una de las críticas que *Husserl* hace a Descartes y a su método.

Segundo componente: que la ascética general sea necesaria para un planteamiento fenomenológico y para la actitud fenomenológica de toda filosofía y de la ciencia es algo propio y característico de *Scheler*.

Con esto he cerrado el ciclo de las afirmaciones y voy a resumir la teoría general de *Scheler*.

¿Cuál es el *puesto* del hombre en el cosmos? Al afirmar la venerable teoría del Antiguo Testamento que el hombre fue creado directamente por Dios a su imagen y semejanza, en un paraíso que perdió por el pecado, afirmaba que toda cultura, civilización, ciencia y técnicas actuales son castigo, más o menos dorado, del pecado original.

La cultura moderna no es un castigo bondadosamente dorado; es, en propiedad, un *producto del Espíritu*.

La teoría clásica griega, aceptada posteriormente dentro de ciertos límites por la filosofía cristiana y la teología, sostiene que el hombre tiene alma y espíritu suyos; pero, sobre todo, que Dios es espíritu supremo, y, que por ser espíritu, es lo más potente que hay; es, con la palabra clásica, omnipotente. En este caso tendríamos identificados espíritu y omnipotencia, espíritu con plenitud de poder.

Afirma *Scheler*, a base de lo que he ido explicando de objetivación, simbolismo, conciencia de sí: *a*) que el espíritu, tal como se da en nosotros, no como nos lo inventamos fantástica y benévolamente, es lo menos potente que hay; *b*) que el espíritu funciona tanto mejor cuanto menos po-

tentemente funcione, cuanto menos se entregue a la reali dad, cuanto menos se dé a vivir.

Si el sumo espíritu fuera sumamente potente, ¿qué oficio le quedaría aún al hombre? Absolutamente ninguno, fuera de los clásicos: propaganda de la gloria de Dios, propaganda lógica de las esencias, laboratorio de la evolución.

Las tres piernas o teorías sobre que anduvo la Humanidad hasta hace un siglo prácticamente, harían, e hicieron, del hombre *creatura,* miembro del organismo evolutivo vital, sin ninguna función espiritual, propia suya. El hombre no tenía *puesto* en el cosmos —ni divino, ni esencial ni evolucionista. Simplemente, un lugar.

La teoría *scheleriana* sostiene que el hombre posee, precisamente sólo él, la llave de dar paso y dirigir hacia el Espíritu la energía del universo. Si él no da paso a la energía, el espíritu infinito, a pesar de su estructura finísima y riquísima interior, se quedará eternamente impotente e inoperante; no podrá crear sus peculiares efectos, que no son las realidades: hombres, plantas, animales, minerales, sino los productos y obras de la *cultura.* Mas si por el ascetismo ontológico, por la *epoqué* fenomenológica integral, el hombre da paso a la energía cósmica que en él de hecho ha confluido hará realmente posible el advenimiento del Espíritu.

Semejante papel lo tiene únicamente el hombre. *Es el hombre.* Puesto-clave viviente entre el mundo real y el mundo del Espíritu.

Si no hubiera, pues, en este mundo más que plantas y animales, peor todavía, si no se dieran más que minerales, el Espíritu sería una estructura y entramado complicadísimo de ideas, valores, intenciones, con una vaga conciencia general de sí; mas no tendría poder alguno para reformar el universo que él no ha creado ni puede crear, para transfigurarlo de realidad bruta y en bruto en realidad idealizada y revalorizada.

Vinimos los hombres al ser para que el Espíritu tenga vida. *Quien pierda su alma,* diré retocando reverentemente una frase del Evangelio, *hará que la gane el Espíritu, que la gane Dios.*

IX

EL PLAN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

en Heidegger

Señoras y señores:

En la obra de *Heidegger* que lleva por título *Kant y el problema de la Metafísica,* publicada en 1929, se plantea Heidegger al final la cuestión de «cómo debe estar constituida una antropología filosófica». A esta obra, y en particular a la última parte de la misma, me voy a referir en la conferencia presente.

Decíamos en la anterior que el hombre es un ser especial que, para poder existir, es menester que esté haciendo, nada menos que del *universo* entero, un *mundo* para él. Su *lugar* es un rincón del universo; su *puesto* es el centro del mundo.

Tal es la teoría de Scheler.

Para *Heidegger,* el hombre es un ser cuyo *puesto* se encuentra precisamente *en el Ser en toda su amplitud.* La palabra «ser» es tan vaga, tan vaga, que el haber cambiado de frase: el hombre es un ente cuyo puesto es estar siendo en cosmos, transformándolo en mundo, por la de «ser un ente particular cuyo puesto es estar siendo (Da-sein) en el Ser», no creo que pueda ayudar gran cosa para una inversión o perfeccionamiento de perspectiva.

Será, pues, menester que, a lo largo de esta conferencia, intente, ante todo, dar sentido muy concreto a la palabra «ser». ¿Qué significa que el hombre tenga puesto precisamente en el ser, y en qué se distingue justamente Ser de Mundo tomado en su totalidad? *Heidegger* nos avisa de que la entrada del hombre en el cosmos no es algo inofensivo. Cuando el hombre, propiamente dicho, entra en el universo hace en él una verdadera irrupción (Einbruch); equivalente, en grande y en nuevo, a una irrupción o erupción volcánica, que va a transformar la perspectiva o aspecto del mundo, de la realidad, más que un cataclismo geológico.

Evitemos, por unos momentos, el término sugerente, aunque no precisamente en sugerencias filosóficas, de erupción. Y voy a referirme, para introducir dosificadamente la parte técnica, a tres experimentos y aparatos modernos que podrán servirnos para plantear este problema en el plano de cultura general, propio de este cursillo.

1) Por la física más elemental conocemos todos la manera como opera un prisma cualquiera sobre la luz del sol; pasa a través de él, y nos la ofrece descompuesta en la gama de colores: de rojo a violeta.

Comencemos por jugar con la palabra «irrupción», con un jueguecito que traerá cola más adelante. Cuando ese tan simple aparato físico, que es un prisma, «irrumpe» en el universo de la luz ordinaria, la descompone en colores: de rojo a violeta. Cuando el hombre irrumpe en el universo, no entra en él como un ser cualquiera: viene al mundo precisamente como prisma que hará que las cosas, que son en sí y entre sí perfectamente unidas, por ser todas ni más ni menos que *ser*, se descompongan en adelante no precisamente, claro está, en colores, sino en esencia-existencia, teorías-hechos, especies-géneros...

Una opinión filosófica, vulgarizada y manoseada, sostiene que antes de que el hombre venga a este mundo cada cosa tiene ya su propia *esencia*: la mesa es mesa, el árbol es árbol, el número es número... Antes de que haga su aparición el hombre en el universo, cada cosa goza de su propio

tipo de *realidad*: es real el árbol, real tal estrella, real este rosal, real esta manzana, y real a su manera el dos, real a la suya la circunferencia... Lo cual proviene de esa primera impresión, tema propio o incidental de otras conferencias, de que la presencia del hombre en el cosmos es suceso completamente inofensivo, inoperante, ineficaz. Estamos padeciendo, una vez más, del complejo de creatura: haber sido creados, haber recibido todo, y no poder hacer de nosotros nada, y que lo mejor será quedarnos en pura contemplación, en humilde agradecimiento. No es así; y afirma *Heidegger* que la entrada del hombre en el mundo es, en rigor y en verdad, una *irrupción*, que produce en él un efecto equivalente al que en la atmósfera unitaria de la luz ordinaria introduce un prisma. Descompone éste la unitaria luz en colores; descompónese el ente, por virtud del Hombre, en esencia-existencia, materia-forma, potencia-acto, especie-género, realidad-idealidad.

Todo lo cual es, ciertamente, real, pero real como efecto; es efecto de que el hombre, con su peculiarísima estructura, cual causa o condición, ha irrumpido en el universo del ser, y como sutil prisma ontológico, ha descompuesto lo que directamente y en natural estado es unitario, en ese conjunto de componentes: esencia-existencia... Con lo cual no caemos sin más en idealismo o subjetivismo. Nadie afirmará que, cuando el prisma se inserta dentro de la luz, y la descompone en los colores del arco iris, sea el prisma «subjetivista», o bien aniquile la realidad.

El hombre está compuesto por dentro, como sutil y original prisma, de un conjunto de cosas más sutiles y originales todavía que una retícula cristalina; dicho con una palabra técnica, admitida e impuesta por Kant: de *formas a priori*, de la sensibilidad y del entendimiento.

Los demás entes, aunque sean animal tan semejante con nosotros como un mono, o bien planta o mineral, no poseen clase alguna de formas a priori. Y no todo lo que el hombre, en cuanto ente posee, funciona cual forma a priori; sólo muy pocos componentes del hombre —tal vez unos doce o catorce— funcionen con este oficio. Oficio con efec-

tos reales cual descomponer la unitaria y global realidad en componentes como potencia-acto, esencia-existencia, qué es-que es...

El hombre no es como los demás entes, por poseer esa maravillosa función de descomponer el universo no precisamente en colores, sino en componentes «metafísicos».

Estas cuestiones, básicas en toda metafísica: esencia-existencia, potencia-acto, sustancia-accidente, realidad-posibilidad..., parecían planteadas y resueltas en el ser y por el ser mismo, aunque no hubiera hombres en el universo. Creemos saber ahora que, si no hubiera hombres, no se plantearían, porque no existirían; como si no hubiera clase alguna de prisma no habría manera de descomponer por el procedimiento de refracción la luz solar —que es perfectamente unitaria, conexa, unida— en la gama de los colores que todos podemos admirar en el más elemental laboratorio de física.

1) *Una primera irrupción del hombre en el cosmos.*

Irrupción que convierte las cosas en temas de la metafísica, que nos la plantea en concreto; y al decir Heidegger que nos la plantea en *concreto,* nos advierte que *la metafísica no es ciencia.* No es simple conocimiento sistematizado; la metafísica es un *acontecimiento real* que hace historia; acontecimiento tan real, más real, que cuando interpongo en la trayectoria de un rayo de luz ordinaria un prisma y surge como efecto su descomposición en colores. No es, pues, la metafísica —aunque la palabra parezca aludir a algo sumamente vago e indeterminado, y por contera a algo absolutamente inoperante—, no es la metafísica nada de eso. La metafísica es, rigurosamente, *un acontecimiento que hace historia; acontecimiento en virtud del cual la realidad unitaria se me descompone en esencia-existencia, en idea y realidad, en especies y géneros.*

Por consiguiente, la metafísica, como acontecimiento, no como palabra hueca, es la que hace real y aun posible toda ciencia, puesto que la ciencia comienza no cuando nos quedamos encandilados, vgr., ante la luz, sino al preguntarse *qué es* la luz frente a la luz real tal como es dada a la

vista. Y una ciencia, sea la que fuere, tiene que distinguir, para comenzar y sobre todo para terminar, por una parte, las ideas; por otra, la realidad posiblemente correspondiente. Esa descomposición necesaria para toda ciencia: entre esencia-fórmulas-leyes, y realidad, entre fórmulas y experiencia... no existe previamente a que el hombre irrumpa en el mundo. Esa irrupción, tal acontecimiento, es lo que llama Heidegger metafísica; *es* metafísica, tomando ya la palabra en su propio sentido.

2) Además de esta primera irrupción, señala Heidegger una segunda. Sirvámonos de una comparación-guía, de un fenómeno elementalísimo de la más elemental física. Cuando, a través del agua, se hace pasar una corriente eléctrica, prodúcese el fenómeno vulgar de la electrolisis del agua. El agua ordinaria, compacta, continua, uniforme, se descompone, por la corriente, en componentes elementales: oxígeno e hidrógeno. Ha sido menester una corriente, *algo en el tiempo*, sometido al movimiento, para que se descomponga una cosa primitivamente unida, perfectamente coherente, como es el agua, y se me deshaga en componentes de un estilo, al parecer enteramente diverso: en dos gases: oxígeno e hidrógeno.

El hombre, guiémonos por la comparación, no es un animal como los demás; aunque nos parezcamos, y lo recalco de intento, sospechosamente al mono.

La irrupción del hombre, en el universo tranquilo y coherente del ser, del hombre interior sobre todo, es como una corriente que se insinúa en el universo; prodúcese entonces una descomposición bien distinta de la anterior, de la operada por un prisma.

Cuando el hombre irrumpe o se establece, como corriente ontológica, en este mundo, se descompone la realidad en *ser* y en *tiempo*. Dos componentes irreductibles a los anteriores.

El prisma descomponía la luz en varios colores, pero no era capaz de introducir descomposición química alguna, profunda, en la estructura de la radiación. La corriente eléctrica, al descomponer el agua en sus componentes, lo

hace en componentes químicos, fundamentales; impone, por tanto, una descomposición más honda. Al irrumpir el hombre en el tranquilo, coherente, universo del ser real se pone la realidad en *ser*, por una parte, y en *tiempo*, por otra. Por la anterior irrupción se descompuso la realidad maciza, bien amasada (Sartre), en esencia-existencia, idea-realidad...

Aseméjase, pues, esta nueva irrupción del hombre a través del universo del ser al paso de corriente eléctrica por el agua.

Creemos que el hombre no crea el *tiempo* —llevados una vez más por el dichoso, viejo, complejo de inferioridad, de creaturismo—: creemos que lo encuentra hecho. Que no produce el ser: que lo halla perfectamente hecho en sus componentes. Semejante complejo de inferioridad que nos viene de bien antiguo, según dije en conferencia anterior, hay que superarlo. En vez de la forma «hay que», como si se tratara de una obligación, diremos en forma positiva: la filosofía moderna afirma que se puede superar, y está superado ya, en el sentido de que la presencia del hombre en universo es, en rigor y en verdad, en realidad de verdad, una irrupción o una rotura en componentes de lo que está primitivamente unido y es realmente uno.

Meditemos este punto por unos momentos.

La unión entre *ser* y *tiempo* no tiene nada de natural. Pensémoslo, que no hace falta extremar la técnica. Con esa admirable inocencia de que todos padecimos en nuestra juventud filosófica, afirmábamos, con el principio de contradicción: *respecto de un mismo sujeto es imposible que le convenga y no le convenga a la vez un predicado y su contradictorio*. Y para que esto fuera verdad creíamos ser menester recalcar en eso de «a la vez». ¿No caemos en cuenta de que con ello hemos metido *el tiempo* en el ser? ¿Qué tiene que hacer el ser con el adverbio *simultáneamente*?

Por una nueva intromisión metemos el tiempo como cuña para dividir el ser en tipos, y el ser queda dividido en *ser temporal* y en *ser eterno*; y por eterno no podemos entender nosotros los simples mortales —y qué otra cosa somos

sin remedio— más que la privación de tiempo: lo que no está sometido a presente, pasado y futuro. Hemos fundido el tiempo con los tipos de ser: *ser temporal, ser eterno.*

Es, una vez más, la presencia irrumpiente del hombre en el mundo del ser, quien por estar siendo (Da-sein) en el universo, introduce e impone la distinción entre presente, pasado, futuro; él es, no el universo. Alusiones: creemos que en el universo físico todos los acontecimientos están ordenados según la distinción de presente, pasado, futuro, cual si fueran tres componentes inevitables, ineludibles, de la misma realidad; por ejemplo, de la astronomía. Pero saben muy bien los dedicados a física teórica que las leyes astronómicas, y en general todas las mecánicas, son invariables frente a cambios de presente, pasado, futuro; dicho más sencillamente, que la ley no se da por enterada de dicha distinción. Futuro, pasado, no tiene, para ellas, sentido matemático; y por tanto, tampoco real.

Para nosotros no es lo mismo que un segundo dure un segundo, o que un segundo se nos haga, a veces, largo, como una hora, o una eternidad; y en otras, se nos pase una hora en un minuto. No es lo mismo para nosotros; es lo mismo para lo físico. Las leyes físicas están hechas de manera que permanezcan en su valor tanto que las transforme suponiendo que un segundo dura un siglo, como al revés, que un siglo se reduce a un segundo de duración. Y permanecen las mismas en el cambio de futuro y pasado.

Somos nosotros, los que introduciéndonos en el atemporal orden del ser físico lo descomponemos en presente, pasado, futuro, con duraciones determinadas. Presente es, para nosotros lo que está haciendo acto de presencia ante nosotros; futuro es el dominio de lo porvenir, de lo que nos puede acontecer; pasado es el campo de lo que no puede volver a ser, de lo irremediable, de lo irreversible.

El pasado humano es realmente pretérito, y pretérito pluscuamperfecto; la manera más segura de que uno no pueda ya, ni por potencia divina, ser niño, es haberlo sido. El pasado humano transforma lo posible y lo presente en imposible. Lo simplemente físico no tiene tal tipo de pa-

sado irremisible. Las mismas leyes que hicieron salir el sol el día pasado, las *mismas* exactamente lo harán salir el día próximo y así por miles y millones de siglos, y las mismas están rigiendo desde los cinco mil millones de años que, más o menos, hace que está siendo el universo nuestro en lo que tiene de evolutivo, cambiable. Ninguna ley ha pasado a pasado, a pretérita, como mi niñez; ningún fenómeno físico pasa a imposible. Y ninguno de los fenómenos que decimos ser aún futuros lo es con novedad, con imprevisibilidad; ninguno tiene porvenir. Son necesariamente futuros, necesariamente presentes, necesariamente pasados, y ese adverbio «necesariamente» hace que ni presente ni pasado ni futuro tengan nada que hacer en realidad.

Impone, pues, el hombre, cuando irrumpe en semejante universo necesario, temporalmente neutral, tanto como lo son las matemáticas, la dirección definidamente establecida de futuro a presente a pasado. Nos hallamos, por tanto, ante una analogía del fenómeno físico poco ha indicado: el paso de la corriente que descompone el agua en oxígeno e hidrógeno. El paso del hombre por el universo descompone el Ser, que es de suyo presente eterno, neutral frente a sucesión, en *ser* y *tiempo*. Y esta presencia, este acto de presencia del hombre en el universo del ser, hace que se unan ser y tiempo en el principio de la contradicción, por una especie de unión sintética; es decir, impuesta aun contra la inmutable presencia del ser, contra su natural neutralidad temporal. Y en adelante tendrá sentido hablar de fenómenos presentes, pasados, futuros, por obra y gracia de la irrupción rompiente y uniente del Hombre en el Ser.

La metafísica, pues, no es un vago o concreto concepto de cosas vaguísimas y sutiles; es un acontecimiento (Ereignis), equivalente en su orden, mucho más profundo todavía, al de la corriente eléctrica que descompone el agua.

3) Pero no terminan con estos los efectos que produce el hombre cuando irrumpe en el universo, y por irrumpir en él. Con una tercera comparación, que no es de Heidegger tampoco —Heidegger escribe siempre en estricto y correcto

estilo de metafísica sistemática—, la irrupción del hombre en el cosmos unitario del ser se parece a la interposición de un cuerpo opaco frente a un rayo de luz. De cualquiera cuerpo opaco, interpuesto en la trayectoria de un rayo de luz, surge esa vulgaridad que llamamos *sombra.* Y cualquiera pared, un poco gruesa, produce esa otra cosilla tan común que el nombre de *silencio* lleva.

Al irrumpir, y por irrumpir, el hombre en el universo compacto, positivo, macizo del ser, se produce realmente una nueva descomposición de la realidad: en *ser* y *nada.* Y en múltiples tipos de *nada.* Cuando hablo de *nada,* procuraremos evitar cuidadosamente ese concepto de *nada* que parece, por constitución, el más vago de los más vagos conceptos, porque no habla, al parecer, sino de nada. Sin embargo, nos hallamos ante una real descomposición. No podríamos vivir en este mundo, comenzando por lo más externo, si no dispusiéramos de un conjunto de *nadas* que nos defienden positivamente, a pesar de ser eso: *realmente nada.*

¿Quién podría soportar un universo lleno de ruido, de sonido, si no pudiera hacer de algún modo silencio que lo acogiera, lo recogiera en sí y lo defendiera contra la positiva agresividad del positivo y real sonido? La técnica moderna ha descubierto los ultrasonidos, que no se oyen, pero que perturban hasta la locura a quien los recibe. Imaginad por un momento que no pudiéramos hacer silencio, que es la especial forma de *nada* de ruido o sonido, en ningún momento de nuestra vida; no habría ya humanidad, sino una inmensa cantidad de locos o enloquecidos por el ruido, por el *ser* ruidoso. Podemos vivir, a pesar de tener oídos, merced a esa *nada* de ruido que es, precisamente y providencialmente, el *silencio.*

Y si estuviéramos condenados a vivir en un universo lleno de luz, de luz deslumbrante, bien *ser,* bien *real,* en pleno desierto, en un Sahara más que el africano, en que no hubiera una sombra acogedora, se habría muerto ya la humanidad de insolación, de *ser,* y a manos del ser de la luz. Una sombra, respecto de la luz, es una *nada* de luz; pero bienvenida sea tal nada.

Desde el punto de vista de la ciencia física el silencio es tan real como el sonido, y las mismas leyes que valen para la luz valen para la sombra; en la realidad, en el ser, de lo físico no hay ni silencio ni sombra, ni calor ni frío. Estas privaciones, tales *nadas*, en sus diversos y benéficos tipos, las inventa el hombre, y son positivas creaciones, necesarias para poder vivir en el mundo del Ser.

No termina la cosa aquí: si no pudiésemos aislarnos de los demás, no habría manera de vivir en y para sí mismo. La *negación* de los demás es lo que hace posible, como condición mínima, necesaria, el que yo sea yo. Y este aislamiento de los demás nos evita el tener que estar percibiendo constantemente, pertinazmente, importunamente sus pensamientos, deseos, afectos, con insoportable telepatía.

Nos hemos aislado frente a los demás, inclusive frente a los pensamientos de los otros; y ese aislamiento es algo negativo; es una nada particular que el hombre segrega, para decirlo con un término querido a Sartre, en el universo del ser, para hacer posible la vida de cada uno.

Nuestra vida, por tanto, no es únicamente posible por el *ser*; es todavía mucho más posible, si se me tolera la frase, por la *nada*, o *nadas* que nosotros creamos.

No hemos terminado, con lo dicho, de clasificar e indicar el conjunto de nadas sutiles que la presencia del hombre pone en el universo del ser, a la manera como cuando interpongo en un haz de luz un cuerpo opaco, produzco y surge la sombra.

Decimos que un objeto *no* es otro; que dos y dos *no* son cinco; que *no* puedo afirmar y negar lo mismo de lo mismo y según lo mismo; digo que *no* a alguien, o me coloco en plan de negar todo, por espíritu de contradicción. Todo ello da un conjunto de negaciones, de nadas, que me son sumamente convenientes. Cuando digo que *no* a una persona, a una petición, con fundamento o sin fundamento, ese *no* no hay modo de que lo capte directamente; sería querer apresar la sombra con las manos. Pero si no pudiésemos decir frecuentemente que *no*, ¿sería posible nuestra vida?

Un eterno *sí*, afirmativo, un condescender en todo, el *sí* propio del orden del ser, del ser en sí no nos dejaría vivir y ser.

El *no* es una barrera de *nada, de nada,* que interponemos entre nosotros y los demás; y hacemos, con tal barrera hecha de *nada,* que yo sea yo, y que yo no sea los otros.

Cuando oigamos, pues, la palabra «nada», no pensemos en algo vago e indeterminado; pensemos en el *no,* en la negación, en la posibilidad de negarnos a algo, de rechazar algo, en prohibición; en nuestra distinción de los demás, en la posibilidad de estar con nosotros mismos a solas; en la soledad física misma; en silencio, en sombra.

Todo eso son *realmente nadas (Négatités,* Sartre). Sombra y ruido, tal como los vivimos, no se componen de átomos, moléculas, fotones; una negación, un *no,* que echamos bien redondo a veces, y a veces es muy conveniente, no se compone de células u órganos; es pura nada. Pero dichosa nada, con utilísima realidad, y una potencia real tal y tan particular que no la posee absolutamente ningún ser por ser tal, ni aun Dios, y que no conviene al ser sino porque en el universo ha hecho irrupción original y realísima el Hombre.

No creamos, pues, y termino ya el tercer punto, que la presencia del hombre en el universo sea la de un pobre expósito, que llega a este mundo sin traer nada y esperando recibirlo todo por benevolencia del ser. Ese complejo de inferioridad ontológica hora es ya de que se nos desvanezca. Al llegar a este mundo aportamos nada menos que la distinción entre *ser* y *nada*. Descomponemos la realidad maciza —apelmazada, compacta, uniforme de la realidad—, en *ser* y *nada*.

La metafísica precisamente es *ese acontecimiento radical en virtud del cual existen silencio, sombras, intimidad, yo, ser y nada.* Y esta distinción no tiene sentido antes o independientemente del hombre.

4) Todos suspiramos, no sé si con plena conciencia de lo que deseamos, por una especie de vida eterna. Recordemos, con todo, una sentencia de Galileo: *los detractores de la co-*

rruptibilidad merecerían ser trocados en estatuas. Y detractores son de la corruptibilidad los que suspiran por un universo de ser, eterno, infinito, inmutable en su ser, desde siempre y para siempre, los que anhelan sin más discernimiento por una vida eterna, desde siempre y para siempre perfectamente estabilizada. ¿No merecerían, para escarmentar a tiempo, si es que es posible tal escarmiento, que los trocasen ahora mismo, a tiempo, en estatuas, para que sintieran qué es ser inmutable, simple, puro, macizo ser, y aprendieran a apreciar lo temporal? No deseo semejante mal a nadie.

A veces el hombre atisba qué es ser eterno: sentirse permanente, el mismo en lo mismo por los siglos de los siglos. Y nos sobreviene, para defensa y como defensa de nuestra vida, el aburrimiento, el fastidio, el hastío, la desgana. Estos sentimientos, dice *Heidegger*, no son simplemente sentimientos pertenecientes al dominio de la psicología o de la psiquiatría. Poseen significación ontológica; son testimonios de la rebeldía ontológica del hombre frente al tipo de ser absolutamente permanente, absolutamente igual.

Con el hombre irrumpen en el ser la contraposición y delimitación entre *cambios* y *estabilidad.* Todo eso, al parecer, negativo: cambio, mutabilidad, parecimiento, nacimiento, muerte, son originales realidades, con cariz negativo, que hacen posible que el hombre viva y sea.

He aludido hace unos segundos a nacimiento y muerte. Del nacimiento y de su fecha sobre todo, procuramos olvidarnos lo más pronto posible —cosa que no es accidental, sino esencial al nacimiento, como voy a decir. En cuanto a la muerte procuramos igualmente olvidarla; recordar que tenemos que morir y además no saber cuándo tenemos que morir, son dos desgracias, a cual peor. No diré como *Calderón de la Barca* que la mayor desgracia del hombre sea haber nacido; o que la mayor, sea tener que morir. No es semejante interpretación de nacimiento y muerte, la auténtica y real interpretación metafísica de ambos sucesos. Nadie de nosotros podría vivir si el cuerpo creciera tanto

tanto que llegara a abarcar el universo entero; no es preciso llegar a tanto. Basta con doscientos kilos para que el desgraciado que tenga que llevarlos sucumba al propio, y bien propio peso, de *su* cuerpo.

No se nos hace difícil creer que sea imposible ser «yo» con un cuerpo infinito, en cambio creemos que la cosa no corre igual para el tiempo. Creemos poder ser yo y mantenerme yo, aunque dure por los siglos de los siglos; más aún, tenemos tal duración infinita por la garantía más segura de ser *yo*.

Empero para que cada uno sea *yo* —la cosa más agradable que podemos ser y la más necesaria para cada uno— es menester nacimiento y muerte: *dos fechas que nos individualicen*. Sin ellas no seríamos cada uno cada uno. El tiempo fechado es un componente intrínseco del hombre, y componente esencial.

Y así como he dicho que sombra y silencio son, frecuentemente, bien venidos para que podamos vivir, descansar, pensar y reflexionar, y gozar un poco de intimidad, eso de tener una *fecha* antes de la cual no fuimos, y una *fecha* más allá de la cual no seremos, nos aportará y ha aportado un descanso inmenso, semejante al silencio, parecido a la soledad. Silencio de mí, soledad de mí.

Si más allá de semejantes límites de nacimiento y muerte cabrá o no una inmortalidad, no nos sobrevendrá ciertamente porque el hombre sea ya en este mundo inmortal por alguna parte suya, y la más esencial.

Será tal vez un don, un regalo que, de hacérnoslo alguien, habrá de ser con muchísima cuenta y razón, a fin de que semejante don, el de una eternidad inmutable, lo mismo y lo mismísimo, no perjudique nuestra individualidad, como sería menester sapientísima providencia, gran calculadora, superior al mejor dietético, para que de aumentar de peso indefinidamente, kilo a kilo, no reventásemos y muriésemos. Tal cuerpo, indefinidamente creciente, no es posible por evolución natural.

La metafísica, afirma *Heidegger*, no permite resolver, ni siquiera plantear con sentido el problema de la inmortali-

dad. Somos esencialmente «finitos» en todo, hasta en duración: no digamos en espacio.

Si verdaderamente fuéramos y nos sintiéramos inmortales por constitución natural, nos sobrevendría un inmenso e incurable aburrimiento, profundo, esencial, irremediable por no poder cambiar ya nada, y para siempre, en lo esencial o en todo. ¿Quién aguantaría ni un compás de la mejor obra musical si supiera tener que estar escuchándola para siempre jamás? Lo mejor es enemigo de lo bueno, dice el refrán sapientísimo. Y el ser, lo es de la vida. La identidad y eternidad, lo son de conciencia, de *yo.* Finitud. Galileo.

Decía al principio de la conferencia que el concepto que se hace *Heidegger* del hombre es un concepto, dicho con una palabra un poco ruda, *ofensivo.*

Tanto que defina al hombre como animal racional, como que lo haga diciendo que es imagen y semejanza de Dios, en todos los casos nuestra presencia en este mundo resulta absolutamente ineficaz, enteramente inofensiva. *En rigor no habría, con tal tipo de hombre, metafísica.* Cabrán historia universal, o teología; nunca metafísica, porque, en realidad de verdad, no haríamos nada en el orden del ser.

El hombre es, pues, según una definición heideggeriana, *el ente metafísico por excelencia.*

La antropología metafísica no es posible sino como metafísica; y el hombre llega a ser verdaderamente hombre por y al llegar a ser metafísico.

X

EL HOMBRE EN EL EXISTENCIALISMO FRANCÉS

Señoras y señores:

En el año de 1943, publica Jean Paul Sartre una obra muy citada, poco leída, que tiene por título, un poquito desalentador: *El Ser y la Nada*; y por subtítulo, otro todavía más desconcertante, y menos de propaganda, que es: *Ensayo de Ontología Fenomenológica.*

Con sólo el título y el subtítulo, hay razón más que suficiente para que se le cite con cierta reverencia, pero también, por la misma razón, no se le lea.

La imagen que voy a dar en la conferencia de hoy, última de la serie, acerca del concepto del Hombre, según Sartre, se va a fundar precisamente en esta obra, tan citada cuan poco leída; y, por tanto, no será de extrañar, que, cotejando la imagen filosófica, que voy a dar ahora, de Sartre, con la que, seguramente, tienen ustedes de él en cuanto dramaturgo, haya no, tal vez, ligera discrepancia, sino larguísima e insalvable distancia.

Suele hablarse del moderno existencialismo, resumiéndolo en ciertas palabras, que son ya como *slogan* y términos de propaganda convencional; por ejemplo: angustia, en

Heidegger; o náusea, en Sartre. ¿Semejantes palabras son como el núcleo de tal modo de filosofar o de interpretar al hombre?

El primer aspecto, heideggeriano, de la angustia, como temple fundamental para hacer metafísica, se prestaría tal vez —con un poco de benevolencia, que no siempre se tienen entre sí los profesionales— a emplear, para justificarlo, aquella frase latina bien conocida que dice: *Ad augusta per angusta*; a lo augusto, hay que llegar a través de lo angosto, de lo estrecho. A lo augusto, por la angustia.

Podríamos tal vez intentar salvar benévolamente a Heidegger, diciendo que, al hacer de la angustia el sentimiento básico para metafísica, está preparándonos un camino hacia lo augusto. Pero no sería fácil encontrar, respecto de ese temple o esa afección fundamental sartriana que es la náusea, una frase, que nos hiciera vislumbrar el paso de la náusea, ¿a qué? —como antes pasábamos de la estrechez, de la angustia, a lo augusto.

No tengo por qué ofrecer a Sartre semejante escapatoria, porque Sartre, que sabe muy bien encontrarlas, no ha querido, de intento, darla.

Ordenaré la conferencia en unos cuantos puntos, tomados de la obra: *El Ser y la Nada*, comenzando por el que creo más sencillo, para terminar con el planteamiento, impuesto por el subtítulo: *Ontología Fenomenológica del Hombre*.

1) Y sea el *primer punto*: el *concepto de objeto*.

Objeto es lo que, al parecer, nos es inmediatamente dado; lo que tenemos ante la vista, lo que oímos, lo que podemos pensar.

Cuando digo que, frente a todos ustedes, estoy yo viéndolos como objetos, y ustedes a mí, paso por alto lo más fundamental. Y es que, al ver una cosa bajo el punto de vista objeto, tanto yo como ella, *sabemos guardar las distancias*.

Estoy viendo como *objeto* toda esta sala; la veo como distante de mí, o guardándome una cierta distancia, sin que se me venga encima. *Ver algo como objeto, es verlo a*

una cierta «distancia» que mantenga la «distinción» entre las cosas y el vidente.

Lo que vemos con la vista no se nos viene encima; podemos colocarlo en su lugar, hacerle guardar respetuosa distancia. *Lo objetivamos.*

Cuando oímos algo, lo oído no se nos entra por el oído; lo mantenemos a una cierta distancia, lo objetivamos. Este mantenimiento a distancia es eficiencia de una *acción*; es tener al objeto en vilo, para tenerlo positivamente a distancia, para que no invada al sujeto. Y normalmente el yo lo consigue. Mas en ciertos estados, que no por anormales son menos fundamentales, las cosas se nos vuelven pegadizas, viscosas: se nos entran por los sentidos; y nos producen, precisamente, *la náusea*. La palabra no es muy agradable; espero que, empleándola en un sentido ontológico —con esa especie de asepsia y neutralidad que tiene todo término ontológicamente entendido— podamos pasarla y emplearla en esta conferencia.

Hay ciertas cosas, nos hace notar Sartre, que no puedo agarrar sin que ellas me agarren. Así lo pegajoso, lo viscoso, lo untuoso, que es precisamente lo que provoca la náusea y el vómito —perdonadme las palabras. Creemos que la inmensa mayoría de las cosas no tienen tan desagradable cualidad de viscoso, de pegadizo. No la tienen, porque el hombre posee la facultad que lo libera de la natural pegajosidad de las cosas, colocándolas, de ordinario, en estado y distancia de *objetos*. Que si el hombre no interpusiera entre él y las cosas ciertos resortes ideales, pero muy eficaces, que las mantuvieran a distancia —dicho técnicamente, que las *pusiera* en estado de objetos—, todas ellas, como la goma y lo viscoso, se me apegarían al verlas, se me entrarían por los ojos; se me apegarían al oído, y me invadirían por ellos. Serían, pues, las cosas pegadizas y viscosas cual la goma ordinaria que no puedo tocarla sin que ella me toque, sin que me agarre.

La experiencia ordinaria nos dice que cuando una cosa se nos apega, sea a la lengua, sea al tacto, provoca, bajo una u otra forma, una reacción de náusea.

Pongamos, pues, como primera afirmación: *el que las cosas se me presenten como objetos, a un distancia conveniente de mí, que no me invadan, que no se me apeguen, no es algo de ellas, independientemente del sujeto.* Tengo yo que mantener las cosas a distancia; ponerlas como objetos; así no se vendrán sobre mí; no se me apegarán cuando las veo a la vista, y no se me juntarán pegajosamente al oído mientras las oigo, o bien cuando las trato de cualquier otra manera.

Objeto, de consiguiente, no es una categoría normal de las cosas; es algo que el sujeto pone y les impone violentamente.

En ciertos casos, como los que Sartre estudia en su novela *La Nausée,* el personaje puede decir que le *entró la náusea,* no porque tomase algo materialmente pegajoso, sino porque comenzó a notar que todo lo que normalmente no le atacaba se pegaba a él; las calles, las personas, los árboles, todo ello se le pegaba, se le entraba por todas partes; sensación evidentemente desagradibilísima, desconcertante. Porque de ordinario la náusea o el asco se reduce a ciertos fenómenos y cosas perfectamente localizables, de los que la naturaleza nos defiende con reacciones bien conocidas, reflejas.

Imaginemos por un momento qué nos sucedería si todo lo que vemos no se nos quedase a distancia, sino que se nos adentrase pegajosamente por los ojos. ¿Cómo sería posible vivir en este mundo, si todo se nos apegase: las personas, las cosas, y se nos entrasen irreverentemente por todo nuestro ser?

Este fenómeno, anormal desde el punto de vista de la vida ordinaria, es un fenómeno auténticamente metafísico; porque sea dicho, un poco metafóricamente y otro poco escandalosamente, la metafísica estudia precisa y justamente los fenómenos anormales; es una teratología, un estudio de monstruos.

No tiene ya nada de particular el que ciertos cuerpos, por ejemplo el uranio, ellos a solas emitan ciertas partículas. Respecto del curso normal de lo físico, el que ciertos

cuerpos exploten, es caso raro, venturosamente. Mas de semejantes anormalidades —cuerpos radiactivos, que son uno o dos frente a noventa y tantos, y de sus complicadas condiciones de explosión— se integra precisamente la física moderna; de tales monstruosidades proviene el inmenso poder de la energía atómica. La bomba atómica es un fenómeno, desde el punto de vista de la física, anormal o teratológico; pero es el más potente que existe.

No podemos argüir, y valga la semejanza, de que la náusea o el asco sean fenómeno anormal, que semejante fenómeno no sea metafísico; es el fenómeno más hondamente metafísico. Es la afirmación de Sartre; dicha aquí de manera simple, por mí; en forma literaria, en novela suya bien conocida; y bajo forma técnica, en la obra: *El Ser y la Nada.*

Sea, pues, el primer punto:

El que al pensar en las ideas, el que al desear algo, al ver, oír, tocar una cosa no se me venga encima, no se me apegue, y se me entre por la intimidad, no es propiedad estable y esencial de las cosas; es un fenómeno que depende fundamentalmente de una actitud; de que el hombre mantenga en vilo y sostenga en firme las cosas, para que no se le vengan encima.

La cosa, así sostenida y mantenida a distancia de la conciencia, es la cosa en estado de «objeto».

2) *Segundo punto*: ¿De qué depende la constitución del objeto? Depende de la estructura de la conciencia, que va a explicar Sartre, no a demostrar, a explicar describiéndola. Dice Sartre en condensada frase, que *la conciencia es un tipo de ser*, sumamente extraño, *que, para ser lo que es, tiene que ser otra cosa.*

Para que veamos, es menester tener ante los ojos una cosa que no es la vista, como los colores y las figuras; para que oigamos, es menester que oigamos lo que no es el oído mismo; para que pensemos, es preciso que se piense en una cosa, que no es el pensamiento o el arte de pensar; y para que tenga conciencia de que existo, es menester que esa conciencia me indique que estoy en lugar, que tengo ciertos

sentimientos, que estoy pensando, es decir: siempre la conciencia, para ser lo que es, tiene que estar siendo una cosa que no es precisamente ella. Dicho en esta forma no parece particularmente peligroso; como tampoco en física parecían particularmente peligrosas ciertas cosas que pasaban al uranio —hasta que hace muy poco tiempo, se supo aprovechar tales flaquezas. Cuando decimos que la conciencia es un tipo de ser, que, para ser lo que es, tiene que ser otra cosa, estamos infringiendo nada menos que el sacrosanto principio de identidad, que era el que aseguraba a todo ser en su propia realidad.

Dice Sartre, entre metafórica y realmente, que *la conciencia es descompresión, ahuecamiento del ser.*

La única manera, firme y segura, para que algo sea lo que es, es serlo en forma maciza, perfectamente amasada, absolutamente coherente, sin burbujas interiores. Hemos visto que la conciencia es por constitución una burbuja en el ser: para ser lo que es, tiene que ser otra cosa; para ver tenemos que ver lo que no es la vista; para oír tenemos que oír lo que no es el oído; para pensar es menester que pensemos en lo que no es el pensamiento. Hemos introducido, pues, una escisión, una dualidad; hemos estado quebrantando sistemáticamente el principio de identidad, el gran principio que desde Parménides, que lo formuló por primera vez, es el principio fundamental de la realidad. *La conciencia es, por constitución, la permanente infracción de la identidad*, fisura en el ser.

En todos los órdenes, cosa dividida es cosa en principio caediza.

Caigamos en cuenta ahora de que nuestro ser está tremebundamente hendido, por todas partes, puesto que cada una de ellas no puede ser lo que es tranquila e inmediatamente. Para ser lo que es, tiene que ser otra cosa completamente distinta; y mantenida como distinta (objeto). Para ver —estoy repitiendo muy de intento, con igual derecho con que se repite en música un tema, o la misma nota—, para ver es menester ver algo, que no es la vista; y mantenerlo como algo distinto de la vista (objeto). Y así de lo.

demás. Esta introducción de la distinción, de la escisión, es consecutiva de la conciencia humana; y de consiguiente el hombre, en cuanto tal es el quebrantador sistemático del principio de identidad; y por tanto es el ser menos estable que existe.

En este punto, como en muchos otros, se oponen tajantemente Sartre y Descartes; un buen francés, a otro buen francés.

Para Descartes precisamente, la conciencia es el ser más seguro que existe, porque no solamente es, sino que sabe que es; es, al parecer, de manera reduplicada o reforzada. Y, por tanto, no tiene nada de particular que Descartes, creyendo que la conciencia es ser y que lo es doblemente —ser reforzado, doblemente idéntico— intentara fundamentar sobre ella toda la filosofía.

Pero otro francés, que no lo es menos que el primero, viene a hacernos caer en cuenta de que todo es al revés de lo que decía el cartesianismo; que la conciencia, para ser lo que es, tiene que ser otra cosa completamente diversa de ella; y que, de consiguiente, la conciencia es en principio el modo más sistemático y mejor establecido de quebrantar precisa y justamente la identidad. No es, pues, el modo de reduplicarla y afirmarla, sino el medio de debilitarla, de descomprimirla, de insuflar en el ser burbujas que lo hagan inconsistente.

La inversión no puede ser, evidentemente, más radical; pero a su vez, la conciencia no es más que una manifestación de ese poder, del que habla tan insistentemente Sartre, que es el de aniquilar, el poder de anular, de introducir negaciones por todas partes.

Sabemos por la filosofía más elemental —anda en todos los libros y de consiguiente en todas las cabezas— que el ser y la nada se oponen radicalmente. *En ninguna parte del ser*, decía Parménides, *por mucho que lo busquemos, podremos encontrar nada*. Pero nos sucede todo lo contrario, que para que la conciencia sea lo que es, es menester que introduzca por todas partes un conjunto de nadas, pequeños lagos de nada, dice Sartre, que son las que aseguran su fun-

cionamiento; porque para ver, e insisto en lo mismo, es menester ver un objeto, y ver precisamente que él *no es* yo; y para oír, es menester también que oiga un cierto objeto, un sonido, y lo mantenga como *no* mío, como *no* de la conciencia; y para que piense en la más vulgar proposición, es menester que semejante proposición se mantenga firme en sí misma, y *no* sea yo; *ni* yo sea ella. Decía en una conferencia anterior que no podríamos vivir, ni un solo momento, sin silencio, sin oscuridad, sin distinción de los demás, sin intimidad, sin una interioridad frente a lo externo. Esas negaciones: silencio, tranquilidad, oscuridad, distinción de los demás, que yo no sea los otros, que los otros no sean yo, es introducción que hace la conciencia de la nada en el ser.

Por tanto, conclusión sartriana, no nada benévola ni nada optimista: *la conciencia es un tipo inferior de la realidad*. Y lo es por quebrantar necesariamente el principio de identidad. Lo es además por introducir en el ser lo más contrario a él, que es precisamente la nada, bajo múltiples formas. Y es el *segundo punto*, referente a la conciencia.

3) Agravémoslo todavía un poquito más, y estoy volviendo al comienzo de la obra *El Ser y la Nada*; lo anterior pertenece a la segunda y tercera parte, que es lo que denomina Sartre el acto ontológico.

El acto ontológico parece exigir la misma dignidad y tratamiento que cuando hablamos del acto de la creación. La creación es el acto supremo de Dios para con las creaturas, poniéndolas en *ser*. Es el *acto de constitución* de todos nosotros y del universo: la constitución más radical y profunda que la de cualquier constitución jurídica que nos confiera derecho, puesto que la creación nos da precisamente el *derecho a ser*, el *derecho a existir*.

Acto ontológico no se parece en nada a *acto de creación*; es precisamente el acto contrario. Es el acto por el cual el ser se desdobla en sí mismo, para ser para sí mismo y, de consiguiente, hacer posible la conciencia.

Al comienzo de su obra describe Sartre el ser en sí (*en soi*) que es el ser perfectamente macizo, absolutamente

coherente, de una pieza, perfectamente conexo, sin huecos, y, por tanto, absolutamente seguro, firme, inmutable; o dicho técnicamente, *idéntico*.

Si tal es *el ser*, ¿por qué demonios —dispensen la frase— semejante ser se desdobló?, de modo que no solamente estuviera en sí mismo, sino además se diera esa forma, que es estar siendo para sí mismo, o sea: la de la conciencia. ¿Por qué razón o motivo, lo que era simplemente ser se desdobló en ser y en no-ser? Tal acto de creación, lejos de ser creación de los seres, es, precisa y justamente, creación de nada y creación de la conciencia. Es el *acto metafísico fundamental*, ya que ser y nada son conceptos metafísicos básicos.

En la filosofía clásica, la que de los griegos nos viene, el ser es lo absolutamente firme, lo perfectamente idéntico, lo totalmente macizo. Esfera coherente de Parménides, absolutamente unida y única, de la cual ni entra ni sale nada.

O colocándonos en plan cristiano: el acto fundamental es el acto de creación, por un ser inmutable, eterno, absolutamente único que es Dios, sin mezcla de ninguna clase de nada. Acto por el cual pone en su realidad las cosas creadas, precisamente para que sean, no para que no sean.

El acto fundamental de la metafísica, en Sartre, es el contrario; un acto inexplicable, en virtud del cual sucede lo más absurdo; que lo idéntico se pone como diverso, que lo uno se pone como múltiple, que la cosa en su propia realidad se escinde en conciencia y en objeto. Agucemos un poquito más esta impresión, que vamos a llamar, con Heidegger y Sartre, de *simple facticidad*, refiriéndonos a dos problemas fundamentales, muy propios del hombre, que son: el nacimiento y la muerte; y veamos inmediatamente qué conexión metafísica tienen, precisa y justamente, con el ser en sí, el ser para sí, con objeto y con conciencia.

En una primera aproximación no diré que la conexión sea evidente, para no excusarme con esta palabra de la explicación; pero sí suficientemente clara, para que pueda dejarla indicada en dos o tres palabras. Hemos notado repetidas veces que la conciencia no puede ser lo que es, sino

siendo otra cosa; y que, por tanto, ser consciente es estar violando el principio de identidad; podemos, pues, afirmar que semejante tipo de ser, violador de principio de identidad, está en principio *condenado a morir*. Lo contrario sería maravilloso; que un ser, que introduce por todas partes la nada, la negación, el objeto como distinto del sujeto, fuese inmortal, eterno; y que si una realidad, como es la del hombre, introduce por todas partes la negación, la limitación, el no ser y el objeto, sería también muy misterioso el que no hubiésemos nacido, que existiéramos desde siempre y para siempre.

Saquemos, pues, la conclusión —creo que bastante clara, para permitirme continuar— que, si el hombre es por estructura el creador de la nada, y de múltiples nadas, tiene, como natural consecuencia, que estar condenado, por constitución, a nacimiento —antes del cual no fue— y a muerte —después de la cual no será. Mas dichas las cosas de esta manera, no pasaría todo ello de una cierta razón, demasiado vaga, para que mereciera, en una obra de 722 páginas, como la de Sartre, largas consideraciones.

El nacimiento y la muerte son dos fenómenos que aseguran, dicho con terminología filosófica, el que seamos una *necesaria facticidad*, que seamos *necesarios de hecho*.

En una de esas comparaciones —casi, casi casos ejemplares que nos brinda con su genio de dramaturgo y de novelista Sartre— dice que la necesidad que tiene el hombre de morir, justamente por ser consciente, se parece a la del condenado a muerte judicialmente para un día fijo, y morir precisamente fusilado. Sabe, pues, en principio en qué día va a morir, por qué motivo, la forma externa de muerte —y se ha preparado con todos los recursos internos a soportarla valientemente—; ha pensado los grandes gestos que va a hacer, las palabras finales que pronunciará en tan memorable ocasión. Mas en vez de morir el día prefijado y del modo sentenciado y con los sentimientos teatrales y magnificentes preparados, se muere de una vulgar gripe española.

Tenía necesariamente de morir, pero esa *necesidad*

—que él había condimentado con edificantes y altas teorías— queda reducida a un *simple hecho*: haber muerto de una vulgar gripe española, que es el ejemplo que emplea Sartre.

Necesariamente tenemos que morir; pero no nos cabe siquiera el consuelo de que podamos asegurarnos una manera noble, decorosa, magnificente, de morir. Tal vez quien se haya preparado para la muerte con largas y solemnes prácticas religiosas, morirá simplemente atropellado por un automóvil, o de una común indigestión; lo que no es ciertamente manera de morir un santo, ni modo digno de morir un héroe. Y es que, si el hombre tiene que morir, y es una necesidad, semejante necesidad está caída; es un puro y simple y bruto hecho; se puede morir de cualquier manera, que no haga ningún honor a ese instante decisivo, teologal, que el hombre se imagina. Morir es *necesario*, pero con *necesidad vulgar*, de un *hecho*. Tenemos que morir, y moriremos, quién sabe, si de la más vulgar manera. O por casualidad, de *hecho* también, moriremos de edificante manera.

Al nacimiento, le sucede exactamente lo mismo; es *necesario* que el hombre nazca. Pero semejante necesidad —en principio venturosa, porque es el fundamento de que yo sea yo, y no sea los demás—, es simplemente *necesidad de hecho*.

Voy a cambiar el ejemplo, un poco irreverente, que trae a este propósito Sartre, tomándolo de otro orden, más consonante con el decoro público. Un filósofo de nuestros tiempos, amante de los griegos, podría desear haber nacido, como en tiempo propio, en el de Platón y Aristóteles —la gran época griega—; querría haber nacido en Atenas; no diré que teniendo por padre a Platón o a Aristóteles —sería mucho pedir, podríamos también imaginarlo, claro está. Y sin embargo, tenemos que nacer; y quién sabe, hemos nacido en un rincón de la Patagonia, o de alguna tribu india del Amazonas. Es decir, que nuestra necesidad de nacer, es una *necesidad fáctica*, que es conjugación de dos extremos, al parecer contradictorios, como *necesario*, y *hecho*;

es la estructura interna del hombre; y constituye en el fondo lo que llama Sartre *la libertad*.

Libertad es *necesidad fáctica*. El hombre es un ser que no solamente, *primer punto*, mantiene las cosas como objetos, para que no se le vuelquen encima, para que no se cuelen y apeguen entrometidamente; sino que es un ser que tiene que mantener en vilo su propio ser. De consiguiente, su ser es sumamente inestable: no es tranquilamente lo que es; tiene que mantenerlo. Es su ser «angustiosamente».

Menciona y describe Sartre ocasiones en que al hombre le acomete la angustia de ser, de su ser. En el momento presente podría entrarme a mí, con perdón de que hable de mí mismo, la angustia de que no voy a poder continuar la conferencia; me entraría la angustia, cuando comenzase a notar que no me vienen las palabras, que no sigo el hilo del discurso, que se me va la cabeza. Pero semejante angustia: no dar con la palabra propia, perder el hilo... no pasaría de un vulgar miedo; podría muy bien torearla buscando otra palabra, y parecería que aquí no ha pasado nada.

La angustia, rigurosamente tomada, me sobrevendría, cuando me entrase el miedo al miedo. Y esto sí que es estado permanente, profundo: tener miedo de tener miedo; tener miedo de que a uno le entre el miedo. Cuando un soldado, dice Sartre, tiene que entrar en batalla, no suele tener miedo simplemente de las balas; su miedo fundamental es angustia; que no pueda aguantar y que no quiera aguantar, pues, sabe muy bien, en el fondo del fondo, que no es necesariamente valiente, como es necesario el camino de una bala, sino que ser valiente depende íntegramente de su voluntad y de su libertad.

Si en este momento me levantara, y me fuera sin dar ninguna explicación, podría pensar el auditorio benévolamente que me he puesto mal; pero si diera por razón que simplemente no me da la gana de continuar, sería con muy justo motivo apedreado por todos, después de leve desconcierto público inicial. Pues esa posibilidad de que me vaya simplemente porque no me da la gana de continuar, dejando que se lleve el diablo todos los valores de reverencia,

de respeto a la Universidad y a ustedes, es una continua y real posibilidad mía, en este momento, y lo es de cada uno de ustedes. El respeto, el orden; todos los valores, dependen, en el fondo, de mi libertad; no nos lo confesamos de ordinario, no tanto por inconfesable o no proclamable en público, sino porque pone descaradamente en claro que todo lo del hombre reposa sobre su voluntad y libertad. Y, por tanto, que el hombre no tiene un ser asegurado; depende absolutamente de cosa tan contingente como su libertad.

Y al mencionar la palabra *contingencia*, he mencionado otra palabra fundamental. El hombre no tiene ser asegurado, por ningún motivo, ni en ningún aspecto; es el ser menos ser que existe en este mundo.

El hombre por desgracia, o por definición suya, no es, dice Ortega y Gasset, como los astros, que siguen inmutablemente sus órbitas como en maravillosa cuna, regida por matemáticas. De cuando en cuando deseamos que nuestra vida, moral, religiosa, científica, la misma vida biológica ordinaria, corriese por cauce tan seguro, tan inmutable, como un astro por su órbita. No sabemos lo que deseamos; dejaríamos de ser hombres, porque el hombre es precisamente un ser, el único ser, que no tiene su propio ser asegurado. Un ser que es, precisa y justa y absolutamente, *problema para sí mismo*.

La definición de hombre «animal racional», nos da la impresión de que, siendo definición esencial, como creemos benévolamente, no podríamos perderla jamás.

El hombre, añade Ortega, no es ni animal, ni racional definitivamente; todo eso tiene que serlo; ha de proponérselo, es «su» programa, no su esencia.

El hombre, pues, no tiene definición; no tiene esencia, que es la que garantizaría perfecta identidad y absoluta seguridad.

Cuando se habla de existencialismo, y se quiere dar de él una definición nominal, suele decirse que es una filosofía que no admite las esencias. No pasa de ser una manera de escaparse de la cuestión, o urgencia de responder en serio.

En terreno más concreto, el existencialismo es la afirmación radical de que el hombre es un ser pura y simplemente *de hecho*.

¿Cómo es posible, nos preguntaremos, que en Francia, sobre todo, haya habido existencialistas católicos? —Gabriel Marcel, Troisfontaines, Waehlens...

Todos llevamos el agua a nuestro molino. Todos: católicos, protestantes, ateos; el agua, al correspondiente molino. ¿Cómo es posible que la misma agua vaya a molino cristiano y a molino ambiguamente ateo, como el heideggeriano, o declaradamente ateo como el de Sartre; la misma agua a tan diferentes molinos? El agua, esa «misma» agua, es, simplemente, la *facticidad*. Cuando un cristiano afirma que el hombre es creatura, quiere decir que, por sí mismo, no tiene consistencia ninguna, que su ser es regalo de Dios, que es una gracia; algo completamente al arbitrio de Él, préstamo que nos hace; y, de consiguiente, el que seamos hombres reales no está garantizado por esencia ninguna; está únicamente atenido y dependiente de que Dios quiera o le dé la divina gana, en cada momento, de conservarnos. Somos, pues, un don de los dioses, y un don que tenemos en precario.

Es la *facticidad*, dicho con término metafísico; en vez del teológico de «creatura». Sartre afirma exactamente lo mismo; que el hombre es un puro y simple y bruto hecho, porque no teniendo ni siendo ser perfectamente, siendo por el contrario un ser, que, para ser lo que es, tiene que ser otra cosa completamente distinta de él, somos realmente seres en incurable esquizofrenia, irremediablemente escindidos.

Para ambos, cristianos y Sartre, el hombre es *puro y simple* y *bruto hecho*, o lo que es lo mismo: es por don y regalo de Dios.

El hombre es un puro y simple hecho, porque su misma estructura ontológica se desdobla en ser-en-sí y ser-para-otro, conciencia-objeto. Está compuesto, pues, de los dos extremos más contrarios y más inconsistentes que puede haber. No solamente en este punto: en que el hombre es

fundamentalmente un *hecho bruto*, o dicho con el término fino, teológico, que es simplemente *creatura*, coinciden Gabriel Marcel, católico, y Sartre, ateo, valiente y sinceramente declarado. Coinciden, además, en una segunda parte; en que para Sartre, el límite del proceso del universo va a consistir en que el ser en sí mismo, el ser perfectamente idéntico, engulla, se asimile, reabsorba por identificación la conciencia.

La conciencia es fase transitoria del ser; el ser-en-sí es el estado natural y definitivo del ser. Conciencia, como fracasada aventura del ser.

También para Gabriel Marcel —a pesar de ser católico, tal vez no «a pesar», no lo voy a juzgar por una leve indicación— el hombre no solamente es creatura, ser «de hecho» y ser «hecho»; el hombre terminará reabsorbido por el misterio. Y nos habla en una obrita suya, delicadamente escrita, del *misterio ontológico*. Mas, ¿quién es capaz de saber lo que a uno le pasa cuando es reabsorbido por el misterio?

Al pensar en un teorema de matemáticas, se sabe exactamente en qué se está pensando; y se lo tiene como *objeto*, que ni él va a devorar al pensante, ni nosotros al teorema; mantenemos y mantiene respetuosa distancia. Pero cuando se pone uno a pensar en forma de *creencia*, o en entrega de fidelidad o confianza absoluta, el límite es el misterio. Tal es el fin y el final según Gabriel Marcel: que el misterio nos reabsorba a todos. Para creer y confiar y fiarse de y en el Misterio hace falta mucha mayor valentía que para saltar en plenas tinieblas a un abismo. Su conclusión es que el hombre, la conciencia humana, con la cual somos hombres conscientemente, no es más que una aventura del ser. Aventura transitoria, puramente casual, porque sí, absolutamente inexplicable.

Preguntémonos ya: ¿Qué es propiamente el hombre? O con la fuerza brutal de la frase castellana: ¿Qué demonios es el hombre? Recordemos en un golpe de memoria las opiniones de Sartre, de Heidegger o de Scheler.

Toda la antropología moderna culmina, como en última afirmación, en la de que el hombre es el único ser que hace

de su propia realidad problema. No es definición. No es afirmación muy tranquilizadora; sería, al parecer, mucho más amable el que el hombre fuera realidad asegurada, por toda clase de seguros: por esencia, por existencia perfectamente identificada con la esencia, por poseer una sola definición. Pero tal hombre no sería en el fondo *hombre*; sino simplemente piedra; y, en el mejor de los casos, diamante, realidad cristalizada en razón.

Piedra, diamante o entes concretos no pueden hacer jamás problema de su ser, de lo que es ser. Por eso precisamente la piedra es piedra, y no puede ser más que piedra; por eso el Sol es Sol, y no puede ser más que Sol.

El hombre no es tal porque tenga cuerpo, o porque tenga alma; porque se componga de átomos o de moléculas, o bien por que disponga de potencias y de sentidos; no es, por eso, *hombre*; por sólo eso sería un ente más o menos complicado, pero enteramente parecido a piedra, a árbol, a mesa, a vaso, a un teorema matemático.

Toda la antropología moderna se reduce a esa afirmación: El hombre es un ser y el único ser que es, para si mismo y en sí mismo, problema, *que* sabe trocar *esencia* en *problema, existir* en *aventura.*

Si a lo largo de estas diez conferencias hubiese dado a ustedes la impresión de que el hombre es algo perfectamente hecho, según una sola definición, habría hecho antropología griega o medieval; mas no antropología moderna. Si ustedes han sacado, al contrario, la impresión de que somos algo sumamente complejo, inconsistente, problema continuo y entitativo, planteado por nuestro propio ser, tal impresión será la auténtica demostración de que este curso ha sido, en realidad, curso de *antropología contemporánea*.

ÍNDICE